EDMUND HUSSERL

LA CRISIS DE LAS CIENCIAS EUROPEAS Y LA FENOMENOLOGÍA TRANSCENDENTAL

Una introducción a la filosofía fenomenológica

Traducción castellana y nota editorial de
JACOBO MUÑOZ y SALVADOR MAS

Instituto de Investigaciones Filosóficas
BIBLIOTECA
"DR. EDUARDO GARCIA MAYNEZ"
CIUDAD UNIVERSITARIA
MEXICO 10 D. F.

EDITORIAL CRÍTICA
BARCELONA

CLASIF. B829
.5 H78518
FE 38341
FECHA 14-Feb-2001
PROCED. Lib. Salvador Allende
FACT. No. 0307

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

Título original:
DIE KRISIS DER EUROPÄISCHEN WISSENSCHAFTEN
UND DIE TRANSZENDENTALE PHÄNOMENOLOGIE

Cubierta: Enric Satué sobre un trabajo artesanal, en pan, de Eduardo Crespo
© 1976: Martinus Nijhoff Publishers B.V., La Haya
© 1991 de la traducción castellana y de la presente edición para España y América: Editorial Crítica, S. A., Aragó, 385, 08013 Barcelona
ISBN: 84-7423-476-X
Depósito legal: B. 37.832-1990
Impreso en España
1991. - NOVAGRÀFIK, Puigcerdà, 127, 08019 Barcelona

NOTA EDITORIAL

Nuestra versión de la Krisis *ha sido realizada —no sin alguna variación a la que inmediatamente nos referiremos— a partir del original alemán editado en 1954 por Walter Biemel, bajo el acreditado sello de Martinus Nijhoff, como volumen sexto de las Obras completas (*Husserliana*) de Edmund Husserl, dirigidas por el padre Van Breda. Dicho original fue explícitamente presentado por Biemel desde un principio como resultado del ensamblaje «natural» de una serie de textos sobre el tema de la crisis en los que con rara intensidad había trabajado Husserl en el sumamente fructífero declinar de su vida. Esto es, básicamente entre 1934 y 1937.**

Dos de estos textos vertebraban, por su importancia específica y por su rara coherencia argumental, la parte central de la obra. El primero de ellos, presentado como partes I y II de la Krisis *(§§ 1-27) no era inédito: había visto ya la luz en Belgrado, en 1936, en la revista* Philosophia, *editada por Arthur Liebert. Era, por otra parte, el resultado de la minuciosa reelaboración a que Husserl sometió una serie de conferencias impartidas en Praga en otoño de 1935. El segundo y más extenso, correspondiente a una transcripción mecanográfica de un estenograma husserliano realizada por Eugen Fink, el gran colaborador de los últimos años de Husserl, era ofrecido como parte III (A y B) de la obra. El parágrafo final de dicha parte III no correspondía, de todos modos, como se hace notar en el lugar oportuno, al citado texto mecanográfico. Fue añadido como § 73 y último por el propio Biemel una vez seleccionado a tal efecto —es decir, como oportuno remate de la parte troncal de la obra—*

* Cf. Karl Schuhmann, *Husserl-Chronik*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1977, en especial, pp. 439 y ss.

*de entre los muchos textos fragmentarios de este período y sobre este tema que se conservan en el Archivo Husserl de Lovaina.**

A estos textos añadía, por último, Biemel, consciente, sin duda, del carácter irremediablemente incompleto de la obra, unos «textos complementarios» de diversa factura. Por un lado, tres «tratados» (Abhandlungen) *destinados a ilustrar al lector sobre la génesis de las ideas roturadas en la* Krisis.*** *Por otro, unos «anexos»* (Beilagen) *o textos fragmentarios incidentes en la problemática general de la* Krisis, *seleccionados por él de entre la ingente masa de los manuscritos husserlianos de este período catalogados como de mera «investigación», esto es, de carácter estrictamente autoclarificatorio y de trabajo, pero capaces, por su peso específico, de enriquecer y adensar la edición.****

* * *

Renunciamos obviamente en la presente edición a reproducir el conjunto de observaciones crítico-textuales añadidas por Biemel, que sólo podrían resultar de interés a los lectores del original. Tampoco incluimos en ella, por razones de orden básicamente editorial,

* El texto original que sirvió de base a la publicación de los §§ 1-27 en la revista *Philosophia* se conserva parcialmente en el Archivo de Lovaina en el grupo de manuscritos K III. El texto correspondiente a los §§ 28-71 se encuentra asimismo en dicho archivo (signatura: M III 5 III 1 y 2) en la ya citada copia mecanográfica de Fink. No así el estenograma husserliano, que se da por perdido (o destruido por el propio Husserl). El § 72 proviene del Ms. K III 6. El § 73, añadido por Biemel como remate, según acabamos de señalar, del texto principal de la *Krisis*, proviene asimismo del Ms. K III 6.

** El primero de estos tratados data de 1926-1928 (Archivo de Lovaina: M III 3 XII). El segundo fue escrito, según una previsión razonable, entre 1928 y 1929 (Ms. K III 2). El tercero contiene la famosa conferencia impartida, a invitación del Wiener Kulturbund, por Husserl en Viena en mayo de 1935 bajo el título de «La filosofía en la crisis de la humanidad europea» y repetida, dado el éxito obtenido, pocos días después en esa misma ciudad. Se ha cifrado muchas veces en esta conferencia la motivación *externa* de la intensa dedicación de Husserl en los años subsiguientes —tanto en su trabajo científico personal como en conferencias e intervenciones públicas— a la problemática de la *Krisis.*

*** Para hacer posible esta selección tuvo que transcribirse la casi totalidad de los treinta y dos manuscritos del grupo K III. Es difícil, de todos modos, que los estudiosos de Husserl renuncien definitivamente, a pesar de la insistencia explícita de Biemel en las dificultades de una edición completa de los mismos en razón de su carácter meramente «funcional», a ver realizada algún día tal edición.

los «anexos», que hemos desistido de traducir. Es de esperar, en cualquier caso, que la paulatina difusión del material inédito del que dichos «anexos» son una simple selección haga posible, en un futuro no muy lejano, proceder a una versión castellana mucho más completa del decisivo paisaje genético-conceptual de la Krisis.

En nuestra traducción hemos intentado, por último, alcanzar algo más que un simple compromiso entre los derechos del depurado y complejo léxico técnico de la fenomenología y los de la lengua castellana común. Lo que de positivo —poco o mucho— haya podido conseguirse en este sentido está, de todos modos, y así nos complace reconocerlo aquí, en deuda absoluta con la gran tradición de traducciones de obras de fenomenología vinculada a Gaos y Morente, que Miguel García Baró ha renovado recientemente con elegancia y rigor.

J. M. y S. M.

Madrid, octubre de 1990

LA CRISIS DE LAS CIENCIAS EUROPEAS Y LA FENOMENOLOGÍA TRANSCENDENTAL

I. LA CRISIS DE LAS CIENCIAS COMO EXPRESIÓN DE LA CRISIS VITAL RADICAL DE LA HUMANIDAD EUROPEA

§ 1. ¿Puede efectivamente hablarse de una crisis de las ciencias dado lo continuo de sus éxitos?

Debo contar con que en este lugar consagrado a las ciencias el título mismo de estas conferencias, «La crisis de las ciencias europeas y la psicología»,[1] suscite ya alguna oposición.

¿Cabe hablar seriamente de una crisis de nuestras ciencias sin más? ¿No será más bien una exageración este discurso, tan común en nuestros días? Que una ciencia esté en crisis quiere decir, en efecto, nada menos que esto: que su cientificidad genuina, que el modo como se autopropone objetivos y tareas y elabora, en consecuencia, una metodología, se han vuelto problemáticos. Esto podría, ciertamente, resultar aplicable a la filosofía, que en el presente tiende amenazadoramente a sucumbir al escepticismo, al irracionalismo, al misticismo. En la medida en que la psicología alimente aún pretensiones filosóficas y no se limite a ser una ciencia positiva más entre las otras, esto podría valer asimismo para ella. Pero ¿cómo podríamos hablar sin más y seriamente de una crisis de las ciencias en general y, por lo tanto, también de las ciencias positivas, incluyendo la matemática pura, las ciencias exactas de la naturaleza, que nunca podremos, sin embargo, dejar de admirar como ejemplos modélicos de una cientificidad rigurosa y fecunda en grado sumo? Cierto es que en el estilo global de su teorética sistemática y de su metodología se han revelado como susceptibles de evolución. Sólo

1. Tal rezaba inicialmente el título del ciclo de conferencias de Praga.

en fecha reciente superaron la esclerosis que en este sentido y bajo el rótulo de física clásica les amenazaba. Y que les amenazaba, sin duda, como presunta consumación clásica de un estilo vigente durante siglos. ¿Significa empero la lucha victoriosa contra el ideal de la física clásica, así como la disputa aún viva sobre la forma auténtica y conforme a sentido de construcción de la matemática pura, que la física y la matemática precedentes no fueran aún científicas o bien que en cuanto afectadas de ciertas oscuridades o espejismos no consiguieran acceder en su campo de trabajo a nociones y vislumbres teóricas evidentes? ¿Acaso no tienen vigencia indiscutible también para nosotros, que nos hemos liberado ya de aquellas anteojeras y espejismos? ¿Y no comprendemos, en consecuencia, del modo más cabal, haciendo nuestra retroactivamente la posición de los clásicos, cómo han podido efectuarse estos grandes descubrimientos, válidos para siempre, así como la paralela abundancia de invenciones técnicas, que tantos y tan razonables motivos de admiración dieron a las generaciones precedentes? Representada por un Newton o por un Planck o un Einstein, o por quien en el futuro haya de hacerlo, la física fue siempre y siempre será una ciencia exacta. Y seguirá siéndolo aunque acaben por tener razón quienes opinan que no es deseable ni posible acceder a una configuración absolutamente última del tipo de construcción del sistema teórico global.

Pero es evidente que lo mismo vale también para otro gran grupo de ciencias que acostumbramos a situar entre las ciencias positivas, esto es, para las ciencias concretas del espíritu, independientemente de cómo se consideren sus debatidas relaciones con el ideal de exactitud de las ciencias naturales, un problema que, por lo demás, afecta también a las relaciones de las disciplinas biofísicas (ciencias naturales «concretas») con las de las ciencias matemáticas exactas de la naturaleza. El rigor del carácter científico de todas estas disciplinas, la evidencia de sus resultados teóricos y de sus éxitos duraderamente irrefutables, están fuera de discusión. Únicamente respecto de la psicología, por mucho que pretenda ser la ciencia fundamental abstracta y finalmente explicativa para las ciencias concretas del espíritu, no estemos tal vez tan seguros. Pero si consideramos el evidente retraso en su método y en sus resultados como propio y derivado de un desarrollo por naturaleza más lento, tal vez quepa, de modo bastante general, incluirla entre ellas. De todos modos, no es lícito ignorar el contraste entre la «cientificidad» de este grupo de ciencias y la «no cientificidad» de la filosofía. Reconocemos, por tanto, de antemano la relativa legitimidad a la inicial protesta interior del científico seguro de su método contra el título de estas conferencias.

§ 2. La reducción positivista de la idea de ciencia a mera ciencia de hechos. La «crisis» de la ciencia como pérdida de su importancia y significación para la vida

Pero tal vez desde otro punto de vista, esto es, partiendo de las quejas generales sobre la crisis de nuestra cultura y del papel atribuido a las ciencias en ella, encontremos motivos para someter la cientificidad de todas las ciencias a *una crítica seria y muy necesaria*, sin renunciar por ello al sentido primigenio e inatacable de dicha cientificidad, identificable con la legitimidad y adecuación de sus rendimientos metódicos.

Este cambio completo de orientación y de punto de vista es lo que de hecho nos proponemos poner en obra aquí. Al hacerlo nos daremos cuenta enseguida de que a la problematicidad que aqueja a la psicología no sólo en nuestros días, sino desde hace ya siglos —una «crisis» específica suya—, le corresponde una importancia central de cara al empeño de sacar a la luz algunas enigmáticas e insolubles zonas de ininteligibilidad de las ciencias modernas, incluidas las matemáticas, así como algunos enigmas del mundo que hunden sus raíces en ellas y que no eran conocidos en épocas anteriores. Todo ello nos reconduce, en efecto, *al enigma de la subjetividad*, en la medida en que aquellas zonas de ininteligibilidad y estos enigmas mundanales forman un todo inextricable con *el enigma de la temática y el método de la psicología*. Esto como una primera indicación sobre el sentido profundo de la intención de estas conferencias.

Asumimos como punto de partida la transformación ocurrida en la valoración general de las ciencias en las postrimerías del pasado siglo. Una transformación relativa no sólo al juicio sobre su cientificidad, sino a la percepción de lo que la ciencia en general ha significado y puede significar para la existencia humana. La exclusividad con la que en la segunda mitad del siglo XIX se dejó determinar la visión entera del mundo del hombre moderno por las

ciencias positivas y se dejó deslumbrar por la *prosperity* hecha posible por ellas, significó paralelamente un desvío indiferente respecto de las cuestiones realmente decisivas para una humanidad auténtica. Meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos. El viraje en la estima y valoración públicas resultó inevitable sobre todo después de la guerra, y en la generación más joven dio de sí, como es bien sabido, un sentimiento claramente hostil. En nuestra indigencia vital —oímos decir— nada tiene esta ciencia que decirnos. Las cuestiones que excluye por principio son precisamente las más candentes para unos seres sometidos, en esta época desventurada, a mutaciones decisivas: las cuestiones relativas al sentido o sinsentido de esta entera existencia humana. En su universalidad y necesidad para todos los hombres, ¿no requieren acaso reflexiones generales y respuestas racionalmente fundamentadas? Son cuestiones que afectan, en definitiva, al hombre en cuanto ser que en su conducta respecto del entorno humano y extrahumano decide libremente, en cuanto ser que es libre en sus posibilidades de configurarse a sí mismo en forma racional y de conformar no menos racionalmente su entorno. ¿Qué tiene la ciencia que decirnos sobre razón y sinrazón, qué sobre nosotros, los seres humanos en cuanto sujetos de esta libertad? La mera ciencia de los cuerpos materiales nada tiene, evidentemente, que decirnos, puesto que ha hecho abstracción de todo lo subjetivo. Por otra parte, en lo que hace a las ciencias del espíritu, que en todas sus disciplinas especiales y generales consideran al hombre en su existencia espiritual y, por consiguiente, en el horizonte de su historicidad, su cientificidad rigurosa exige —se dice— que el investigador excluya cuidadosamente toda posible toma valorativa de posición, todo preguntar por la razón o sinrazón de la humanidad y de sus configuraciones culturales que constituyen el tema de su investigación. La verdad científica, objetiva, es exclusivamente constatación de aquello que el mundo, tanto físico como espiritual, efectivamente es. Pero ¿puede el mundo, y la existencia humana en él, tener en verdad un sentido si las ciencias no admiten como verdadero sino lo constatable de este modo objetivo, si a la historia únicamente le es dado enseñarnos que todas las configuraciones del mundo espiritual, los vínculos que han cohesionado a los hombres, los ideales y normas, se forman —simplemente— y se deshacen como olas fugitivas, que siempre ha sido así y que así será siempre, que la razón muta una y otra vez en sinsentido y las obras

buenas en castigos? ¿Podemos darnos por satisfechos con ello, podemos vivir en este mundo en el que el acontecer histórico no es otra cosa que concatenación incesante de ímpetus ilusorios y de amargas decepciones?

§ 3. La fundamentación de la autonomía de la humanidad europea con la nueva concepción de la idea de la filosofía en el Renacimiento

No siempre fue el caso que la ciencia entendiera su exigencia de una verdad rigurosamente fundamentada en el sentido de *esa* objetividad metódicamente dominante en nuestras ciencias positivas y que, extendiendo su acción mucho más allá de ellas, ha procurado sostén y difusión general a un positivismo filosófico y cosmovisional. No siempre estuvieron las cuestiones y problemas específicos de la humanidad desterrados del dominio de las ciencias ni quedaron siempre fuera de consideración las relaciones internas de dichos problemas y cuestiones con todas las ciencias, incluidas aquellas en las que el hombre no es el tema (como las ciencias naturales). Mientras las cosas no fueron aún así la ciencia pudo reivindicar una significación para la humanidad europea que desde el Renacimiento se configuraba de modo totalmente nuevo. Y pudo reclamar incluso, como es bien sabido, el papel rector de este proceso de renovación. ¿Por qué perdió la ciencia esta función, por qué se llegó a una transformación esencial, a la restricción positivista de la idea de ciencia? Comprender esto en razón de sus *motivos profundos* es tarea de no menor importancia para el objetivo de estas conferencias.

Es bien sabido que en el Renacimiento la humanidad europea consumó en sí misma un viraje revolucionario. Se volvió contra su modo precedente de existencia, contra el modo medieval de existencia, lo desvalorizó y quiso dotarse libremente de uno nuevo. Encontró su modelo admirado en la humanidad antigua. Este fue el modo de existencia en imitación del que quiso configurar el suyo.

¿Qué es lo que concibió como lo esencial del hombre antiguo? Tras algunas vacilaciones, no otra cosa que la forma «filosófica» de existencia: el darse libremente a sí mismo, a la entera vida propia, reglas fundadas en la pura razón, tomadas de la filosofía. La filosofía teórica era lo primero. Tenía que ser puesta en obra una

visión superior del mundo, una visión absolutamente libre de las ataduras del mito y de la tradición, un conocimiento universal del mundo y de los hombres intacto de cualquier posible prejuicio. Tenía, en fin, que reconocerse en el mundo mismo su razón inmanente y su teleología y su principio supremo: Dios. La filosofía, en cuanto teoría, no sólo hace libre al investigador, sino a todos los hombres filosóficamente cultivados. A la autonomía teórica sigue la autonomía práctica. En el ideal rector del Renacimiento el hombre antiguo es el que se forma inteligentemente a sí mismo en la razón libre. Lo que para el «platonismo» renovado significa lo siguiente: no se trata tan sólo de remodelarse a sí mismo éticamente a partir de la razón libre, a partir de las visiones teóricas de una filosofía universal, sino de remodelar también el entorno humano global, la existencia política, social, de la humanidad.

De acuerdo con este modelo antiguo, que se impuso primero en algunos individuos y círculos pequeños, ha de cobrar nueva vida una filosofía teórica no asumida con un espíritu de ciego tradicionalismo, sino proveniente de una investigación y de una crítica propias.

Hay que hacer hincapié a este respecto en el hecho de que la idea de la filosofía recibida de los antiguos no equivalía al concepto escolástico corriente entre nosotros, que comprende solamente un grupo de disciplinas. Cierto es que dicha idea se modificó de modo no inesencial inmediatamente después de su readopción, pero formalmente conservó en los primeros siglos de la época moderna el sentido de una *ciencia omniabarcadora*, la ciencia de la totalidad de lo que es. Las ciencias en plural, todas las que aún habían de fundarse y todas las ya establecidas, no eran sino ramas no independientes de la filosofía una. En una acentuación audaz y aún exagerada del sentido de la universalidad, que comienza ya en Descartes, esta filosofía vino a pretender nada menos que abarcar, de forma rigurosamente científica y en *la unidad de un sistema teórico*, absolutamente todas las cuestiones significativas mediante un método apodícticamente evidente y en un progreso infinito, pero racionalmente ordenado, de la investigación. Un edificio único de verdades definitivas y teóricamente trabadas, creciendo hacia el infinito de generación en generación, tenía, pues, que dar respuesta a todos los problemas imaginables: problemas de hecho y problemas de razón, problemas de la temporalidad y problemas de la eternidad.

Históricamente considerado el concepto positivista de ciencia de nuestra época es, pues, un concepto residual. Ha dejado caer y abandonado todas las cuestiones incluidas en el concepto de metafísica, tanto en su concepción más estricta como en la más amplia, y, entre ellas, todas esas cuestiones tan oscuramente llamadas «últimas y supremas». Vistas de más cerca encuentran todas ellas, incluyendo las que han sido, en términos absolutos, excluidas, su unidad inextricable precisamente en esto: en que contienen, bien expresa, bien implícitamente, en su sentido mismo, los *problemas de la razón*, de la razón en todas y cada una de sus configuraciones particulares. La razón es el tema explícito de las disciplinas del conocimiento (esto es, del conocimiento verdadero y genuino, racional), de la valoración verdadera y genuina (los valores genuinos como valores de la razón), de la acción ética (la acción verdaderamente buena, la acción fundada en la razón práctica); la razón procura aquí un título a las ideas e ideales «absolutamente», «eternamente», «supratemporalmente», «incondicionalmente» válidos. Si el hombre se convierte en un problema «metafísico», en un problema específicamente filosófico, es puesto en cuestión en cuanto ser racional, y si se trata de su historia, lo que está en juego es el «sentido», la razón en la historia. El problema de Dios entraña manifiestamente el problema de la razón «absoluta» como fuente teleológica de toda razón en el mundo, del «sentido» del mundo. El problema de la inmortalidad del alma es también, naturalmente, un problema de la razón, como no lo es menos el problema de la libertad. Todas estas cuestiones «metafísicas», en el más amplio sentido, las específicamente filosóficas, de acuerdo con el sentido habitual del término, sobrepasan y desbordan el mundo en cuanto universo de los meros hechos. Lo sobrepasan precisamente en su condición de problemas que se tematizan y proponen la idea misma de la razón. Y todos ellos reclaman para sí una dignidad superior frente a las cuestiones de hecho, que también les están subordinadas en el ordenamiento de los problemas. El positivismo decapita, por así decirlo, la filosofía. Ya en la idea antigua de filosofía, que tiene su unidad en la inextricable unidad de todo el ser, venía paralelamente significada una ordenación plena de sentido del ser y, en consecuencia, de sus cuestiones. En orden a ello venía a corresponderle a la metafísica, a la ciencia de las cuestiones supremas y últimas, la dignidad de reina de las ciencias, una reina cuyo espíritu confería, y sólo él, a todos

los conocimientos de todas las demás ciencias su sentido último. La filosofía en trance de renovación hizo suya esta idea; llegó incluso a creer que había descubierto el método universal verdadero mediante el que tenía que resultar posible la construcción de una filosofía sistemática semejante, llamada a culminar en la metafísica, una filosofía concebida, en fin, harto seriamente, como *philosophia perennis*.

Desde esta perspectiva nos es dado comprender el impulso que daba vida a todas las empresas científicas, incluidas las de grado inferior, meramente fácticas; un impulso que en el siglo XVIII, que se llamaba a sí mismo el siglo filosófico, llenaba de entusiasmo por la filosofía y por las ciencias particulares, en cuanto ramificaciones de ella, a círculos cada vez más amplios. De ahí el apasionado interés por la cultura, el fervor por la reforma filosófica de la educación y de todas las formas sociales y políticas de la existencia de la humanidad que hace tan digna de veneración esta difamada época de la Ilustración. Poseemos un imperecedero testimonio de este espíritu en el espléndido himno de Schiller y Beethoven «A la alegría». Hoy este himno sólo puede suscitarnos sentimientos dolorosos y sólo dominados por ellos podemos revivirlo en nosotros. No cabe imaginar contraste mayor que el de aquella época con nuestra situación actual.

§ 4. El fracaso de la nueva ciencia, inicialmente acompañada de éxito, y el motivo no aclarado de este fracaso

Que esta humanidad nueva, animada de un espíritu tan alto, en el que encontraba, además, gratificación, no alcanzara a perseverar, es cosa tan sólo explicable por la pérdida del impulso vivificante de la fe, propia de su ideal, en una filosofía universal y en el alcance del nuevo método. Y así ocurrió, en efecto. Se puso de manifiesto que este método sólo podía traducirse en éxitos indudables en las ciencias positivas. Todo lo contrario que en la metafísica, esto es, en los problemas filosóficos en sentido propio, aunque tampoco aquí faltaran comienzos prometedores y aparentemente acompañados de éxito. La filosofía universal, en la que estos problemas venían a relacionarse —bastante oscuramente— con las ciencias de hechos, asumió la forma de sistemas filosóficos impresionantes,

pero, por desgracia, no sólo faltos de unidad entre sí, sino inconciliables unos con otros. Si todavía en el siglo XVIII era posible sustentar la convicción de que se llegaría finalmente a la unificación, a un edificio no destruible por crítica alguna y llamado a acrecentarse teóricamente de generación en generación, como era indiscutiblemente el caso, ante la general admiración, en las ciencias positivas, a la larga, sin embargo, esta convicción no podía mantenerse. La fe en el ideal de la filosofía y del método que desde el comienzo de los tiempos modernos regía los movimientos se desmoronó; y a decir verdad, tal vez no sólo por el motivo externo del prodigioso crecimiento del contraste entre el permanente fracaso de la metafísica y el ininterrumpido y cada vez más vigoroso aumento de los éxitos teóricos y prácticos de las ciencias positivas. Esto mismo influyó sobre los que estaban al margen de la filosofía, así como sobre los científicos, que dedicados al cultivo especializado de las ciencias positivas se convertían en especialistas cada vez más ajenos a la filosofía. Pero también en los investigadores completamente poseídos por el espíritu filosófico, y que precisamente por eso se interesaban centralmente por los supremos problemas metafísicos, vino a afirmar su presencia un sentimiento de fracaso, cada vez más fuerte y extendido, y en ellos, ciertamente, por *motivos* muy profundos, aunque completamente *oscuros*, que elevaban una protesta cada vez más ruidosa contra las obviedades y evidencias, harto arraigadas, del ideal reinante. Sobrevino así una larga época, que se extiende desde *Hume* y *Kant* hasta nuestros días, de luchas apasionadas por conseguir una clara comprensión de las verdaderas causas de este fracaso secular; una lucha que tuvo lugar, naturalmente, entre los escasos llamados y elegidos, en tanto que la masa de los restantes encontró muy pronto, y sigue encontrando, la fórmula para tranquilizarse y tranquilizar a sus lectores.

§ 5. El ideal de la filosofía universal y el proceso de su descomposición interna

Un singular viraje de todo el pensamiento fue la consecuencia inevitable. La filosofía se volvió un problema para sí misma y, ante todo, comprensiblemente, bajo la forma de la posibilidad de una metafísica, con lo que, de acuerdo con lo anteriormente dicho,

pasaban a verse afectados tanto el sentido como la posibilidad de la entera problemática de la razón. Las ciencias positivas se mantuvieron, por su parte, en un primer momento como inatacables. Porque, ciertamente, el problema de la posibilidad de una metafísica entrañaba *eo ipso* también el de la posibilidad de las ciencias de hechos, unas ciencias que encontraban precisamente en la unidad de la filosofía su sentido relativo, esto es, su sentido en cuanto verdades para meros ámbitos de lo que es. *En la medida en que es la razón cognoscente la que determina lo que es, ¿pueden separarse acaso la razón y lo que es?* La pregunta basta para conferir cierta inteligibilidad anticipada a la indicación de que el proceso histórico global tiene una configuración muy singular que sólo puede resultar visible mediante una exposición de su motivación oculta más profunda, una configuración que no es la de un desarrollo lineal, ni la de un crecimiento continuado de adquisiciones espirituales permanentes, ni la de una transformación de las formaciones espirituales, de las ideas, de las teorías, de los sistemas, explicable a partir de las situaciones históricas contingentes. *Un determinado ideal de una filosofía universal* y un método acorde con ella constituyeron el comienzo, *la fundación originaria*, por así decirlo, *de la filosofía moderna* y de todos los ciclos de su desarrollo. Sólo que en lugar de acceder este ideal a su cumplimiento efectivo, conoció una descomposición interna. Ello motivó, frente a los ensayos para proseguirlo y reforzarlo, renovándolo, nuevas formas revolucionarias y más o menos radicales. Vino así a convertirse *el problema del ideal genuino* de una filosofía universal y de su método genuino en la fuerza motriz interna de todos los movimientos filosóficos históricos. Lo que, no obstante, quiere decir que finalmente todas las ciencias modernas cayeron en una crisis singular, vivida de modo cada vez más enigmático. Una crisis relativa a su sentido, a ese sentido en orden al que fueron fundamentadas como ramas de la filosofía y que portaron en sí de modo duradero. Se trata de una crisis que no ataca la especialización científica en sus éxitos teóricos y prácticos y que, sin embargo, quebranta a fondo su entero sentido de verdad. No están aquí en juego asuntos de una forma especial de cultura, de «ciencia» o «filosofía», de una forma más entre las varias correspondientes a la humanidad europea. Porque la fundación originaria de la nueva filosofía coincide, de acuerdo con lo arriba expuesto, con la fundación originaria de la humanidad europea moderna, una

humanidad que frente a las hasta ese momento existentes, la medieval y la antigua, quiso renovarse radicalmente mediante su nueva filosofía y sólo mediante ella. La crisis de la filosofía significa, pues, en orden a ello la crisis de todas las ciencias modernas en cuanto miembros de la universalidad filosófica, una crisis primero latente, pero luego cada vez más manifiesta, de la humanidad europea incluso en lo relativo al sentido global de su vida cultural, a su «existencia» toda.

El escepticismo frente a la posibilidad de una metafísica, el desmoronamiento de la creencia en una filosofía universal como conductora del hombre nuevo significa precisa y coherentemente el hundimiento de la fe en la «razón», entendida en sentido similar al de la oposición hecha por los antiguos entre *episteme* y *doxa*. Esta razón es la que en definitiva da sentido a cuanto pretende ser, a todas las cosas, valores, fines, en la medida, concretamente, en que les confiere su relación normativa con aquello que desde los comienzos de la filosofía designa la palabra 'verdad' —verdad en sí— y, correlativamente, la palabra 'ente' —ὄντως ὄν—. Con ello cae también la fe en una razón «*absoluta*» en la que el mundo pueda encontrar su sentido, la fe en el sentido de la historia, en el sentido de la humanidad, en su libertad, o lo que es igual, en la capacidad y posibilidad del hombre de conferir a su existencia humana, individual y general, un sentido racional.

La pérdida, por parte del hombre, de esta fe significa nada más y nada menos que la pérdida de la fe «en sí mismo», en el ser verdadero que le es propio, un ser que no posee ya desde siempre, que no posee ya desde la mera evidencia del «yo soy», sino que sólo tiene y sólo puede tener como propio luchando siempre por su verdad, luchando por hacerse a sí mismo verdadero, y en el marco de esta lucha. *Siempre y por doquier* es el ser verdadero un fin ideal, una tarea de la episteme, de la «razón», opuesto al ser «obvio» y «evidente por sí mismo» que, sin cuestionarlo, da simplemente por supuesto la doxa. Es esta una diferencia que en el fondo todo ser humano conoce, en cuanto diferencia concerniente a su humanidad verdadera y genuina, de modo similar a como tampoco le resulta ajena, ni siquiera en la vida cotidiana, a ningún ser humano la verdad como finalidad, como tarea, por mucho que no pueda serlo sino bajo la especie de la singularidad y de la relatividad. Pero la filosofía trasciende esta forma embrionaria en la fundación pri-

mera y originaria de la filosofía antigua, con su concepción de la idea infinita de un conocimiento universal referido a la totalidad del ser, que se autopropone como tarea. Sólo que en el intento de su realización efectiva —como resulta ya perceptible en la contraposición de los viejos sistemas—, la obviedad ingenua de esta tarea resulta cada vez menos inteligible. La historia de la filosofía asume de modo creciente, considerada desde dentro, el carácter de una lucha por la existencia, concretamente de la lucha de una filosofía —la filosofía que cree ingenuamente en la razón— que agota todas sus fuerzas en su empeño contra el escepticismo que la niega o que, al modo empirista, la desvaloriza. La razón y su «ente», o la razón como lo que por sí mismo da sentido al mundo que es y, vistas las cosas desde el lado opuesto, el mundo en cuanto lo que es por la razón y a partir de ella, vienen a convertirse en algo cada vez más oscuro y enigmático; hasta que finalmente el problema universal, elevado a *consciencia*, de la relación esencial profunda entre razón y ente en general, el *enigma de los enigmas*, acaba necesariamente por convertirse en el tema genuino.

Nuestro interés apunta aquí tan sólo a la filosofía moderna. Una filosofía que no es, ciertamente, un mero fragmento del fenómeno histórico máximamente importante al que acabamos de referirnos: el de una humanidad que lucha por su autocomprensión (porque todo viene implícito en esta expresión). En cuanto refundación de la filosofía con una nueva tarea universal y, a la vez, con el sentido de un renacimiento de la filosofía antigua, ella misma simultáneamente es una repetición y una transformación universal de sentido. De acuerdo con esta última, se siente llamada a comenzar una nueva época, plenamente segura de su idea de la filosofía y del método verdadero; segura también de haber salvado, mediante el radicalismo de su nuevo comienzo, todas las ingenuidades anteriores y también todo escepticismo. Pero inadvertidamente afectada por sus propias ingenuidades, su destino pasa a ser el de tener que buscar ante todo, en el camino de una progresiva autorrevelación motivada por nuevas luchas, la idea definitiva de la filosofía, su verdadero objeto, su verdadero método; descubrir ante todo los genuinos enigmas del mundo y ponerlos en vías de resolución.

Nosotros, los hombres de hoy, nacidos y crecidos en el curso de esta evolución, nos encontramos ante el mayor de los peligros: naufragar en el diluvio escéptico y dejar esfumarse nuestra propia

verdad. Reflexionando en esta situación de indigencia, nuestra mirada se vuelve hacia la historia de nuestra humanidad actual. Sólo mediante el esclarecimiento del sentido unitario de esa historia, un sentido que le es propio desde su origen junto con la tarea, renovadamente planteada, que como fuerza motriz pone en obra las tentativas filosóficas, podremos acceder a la comprensión de nosotros mismos y, con ella, a un genuino sostén interior.

§ 6. La historia de la filosofía moderna como lucha por el sentido del hombre

Si consideramos los efectos de la evolución filosófica de las ideas sobre la humanidad entera (no sólo sobre los directamente dedicados a la investigación filosófica), entonces tenemos que decir:

Sólo la comprensión interna del movimiento —unitario a pesar de todas sus contradicciones internas— de la filosofía moderna desde Descartes hasta el presente hace posible la comprensión de este mismo presente. Las verdaderas luchas de nuestro tiempo, las únicas significativas, son las luchas entre una humanidad ya desmoronada y otra que aún arraiga sobre suelo firme, pero que lucha por ese arraigo o, lo que es igual, por uno nuevo. Las genuinas luchas espirituales de la humanidad europea discurren, en cuanto tales, como *luchas entre filosofías*, esto es, entre filosofías escépticas —o más bien, no filosofías, ya que de la filosofía sólo conservan el nombre, no la tarea— y filosofías verdaderas, todavía vivientes. Filosofías cuya vitalidad radica en que aún luchan por su auténtico y verdadero sentido y, con ello, por el sentido de una humanidad auténtica. Llevar la razón latente a la autocomprensión de sus posibilidades y, con ello, mostrar claramente que la posibilidad de una metafísica es una posibilidad verdadera, es el único medio para poner una metafísica, esto es, una filosofía universal, en el trabajoso camino de su realización. Sólo así podrá decidirse la cuestión de si el *telos* inherente a la humanidad europea desde el nacimiento de la filosofía griega, que le lleva a querer ser una humanidad conforme a la razón filosófica y no poder ser sino tal, en el movimiento infinito de la razón latente a la razón manifiesta y en la infinita aspiración a darse normas a sí misma mediante esta verdad y esta genuinidad humanas que son, tan específicamente, las

suyas, no habrá sido, en definitiva, sino un mero delirio histórico-fáctico, el logro casual y contingente de una humanidad casual y no menos contingente, entre otras humanidades y otras historicidades de muy variado linaje; o si, por el contrario, lo que por vez primera irrumpió con la humanidad griega fue, precisamente, lo que como *entelequia* viene esencialmente ínsito en la humanidad como tal. Humanidad en general es, por esencia, ser hombre en humanidades vinculadas por la generación y la socialidad, y si el hombre es un ser racional (*animal rationale*) lo es sólo en la medida en que su humanidad entera es una humanidad racional, una humanidad orientada de modo latente hacia la razón y de modo manifiesto hacia la entelequia accedida a consciencia de sí, clara al fin sobre sí misma, y dirigiendo ya conscientemente el devenir humano de acuerdo con una necesidad esencial. La filosofía, la ciencia, no sería, pues, sino *el movimiento histórico de la revelación de la razón universal, connatural —«innata»— a la humanidad en cuanto tal.*

Sería así realmente si el movimiento, hasta hoy no todavía concluido, se hubiera *evidenciado* como la entelequia puesta en la vía de su realización pura del modo recto y auténtico, o si la razón, plena y efectivamente autoconsciente, se hubiera revelado en la forma que le es, por esencia, propia, esto es, en la forma de una filosofía universal capaz de avanzar en su proceso de consumación de modo coherente y cognitivamente apodíctico y capaz también de darse normas a sí misma mediante un método apodíctico. Sólo así cabría dar por decidido si la humanidad europea lleva en sí realmente una idea absoluta y no es tan sólo un mero tipo antropológico empírico como «China» o «India», como sólo así podría darse también por decidido si el espectáculo de la europeización de todas las humanidades extranjeras anuncia efectivamente en sí el imperio de un sentido absoluto, perteneciente al sentido del mundo, y no a un sinsentido histórico del mismo.

Tenemos ahora la certeza de que el racionalismo del siglo XVIII, su modo de buscar un suelo firme en el que finalmente pudiera enraizar la humanidad europea, era una *ingenuidad*. ¿Pero con esta renuncia al racionalismo ingenuo, que llevado consecuentemente hasta sus últimas implicaciones se revela incluso como un contrasentido, hay que renunciar acaso asimismo al sentido *auténtico* del racionalismo? Y ¿qué ocurre con la necesaria ilustración rigurosa de esa ingenuidad, de ese contrasentido, y qué con la racionalidad

de ese irracionalismo tan celebrado que se nos propone? Puestos a darle audiencia ¿no tendría que convencernos en nuestra condición de seres que sopesan las cosas racionalmente e intentan fundamentarlas? ¿No viene en definitiva a ser su irracionalidad una mala racionalidad, una racionalidad corta de miras, peor que la del viejo racionalismo? ¿No está aquí en juego incluso la racionalidad de la «razón perezosa», una racionalidad que *se hurta* a la lucha por la clarificación de los datos y presupuestos últimos y de los fines y vías que éstos prefiguran de un modo definitiva y verdaderamente racional?

Pero baste con ello; he procedido rápidamente para poner de relieve la importancia extrema que tiene la clarificación de los motivos más profundos de la crisis en la que en fecha ya muy temprana entró la filosofía y la ciencia moderna y que no ha cesado de extenderse con fuerza creciente hasta nuestros propios días.

§ 7. El propósito de estas investigaciones

Pero volvamos la mirada a *nosotros mismos*, filósofos del presente: ¿qué pueden, qué deben significar para nosotros reflexiones del tipo de las que acabamos de esbozar? ¿Nos reúne únicamente el deseo de oír un discurso académico? ¿Nos limitaremos a regresar luego, simplemente, otra vez al interrumpido trabajo profesional en nuestros «problemas filosóficos», esto es, a la prosecución de nuestra propia filosofía? ¿Podríamos hacer esto seriamente, ahora que ya sabemos, y que sabemos más allá de toda duda razonable, que esta filosofía, al igual que las de los restantes filósofos, presentes y pasados, sólo tendrá la existencia fugaz de un día en la inmensa flora de las filosofías que incesantemente nacen y mueren?

Precisamente aquí radica nuestra propia indigencia, la de nosotros, que no somos filósofos-literatos, sino que, educados por los genuinos filósofos de la gran tradición, vivimos de la verdad y sólo viviendo así estamos y queremos estar en nuestra verdad propia. En nuestra condición de filósofos del presente hemos caído, sin embargo, en una penosa *contradicción existencial.* No *podemos* renunciar a la fe en la posibilidad de la filosofía como tarea, esto es, a la posibilidad de un conocimiento universal. A esta tarea nos sentimos, en cuanto filósofos serios, llamados. Y, sin embargo, ¿cómo man-

tener viva esta fe y aferrarse a ella, una fe que sólo tiene sentido en relación con el único fin que a todos nos une, *la* filosofía?

Hemos llegado también a darnos cuenta, del modo más general, que la significación que el filosofar humano y sus resultados tienen en la existencia humana global en modo alguno se limita a los simples fines culturales privados o en algún sentido restringidos. Somos, pues —¿cómo podríamos ignorarlo?—, en *nuestro* filosofar, *funcionarios de la humanidad*. La responsabilidad enteramente personal por nuestro propio y verdadero ser como filósofos en nuestra vocación personal más íntima entraña y lleva también en sí la responsabilidad por el ser verdadero de la humanidad, que no es sino en cuanto ser tendente a un *telos* y que si puede ser realizado, lo puede únicamente por la filosofía, por *nosotros*, si es que somos seria y rigurosamente filósofos. ¿Hay aquí —en este «si» existencial— un desvío? Si no lo hay, ¿qué debemos hacer para *poder* creer lo que *creemos*, nosotros, a quienes no cabe proseguir ya seriamente el filosofar anterior, un filosofar del que podemos, sí, esperar filosofías, pero no la filosofía?

Nuestra primera reflexión histórica no solamente nos ha iluminado la situación fáctica del presente y su indigencia como un hecho mudo y concreto, sino que nos ha recordado también que como filósofos somos *herederos* del pasado en cuanto a la fijación de objetivos a que la palabra «filosofía» remite, en cuanto a sus conceptos, problemas y métodos. Está claro (¿y qué otra cosa podría resultar útil aquí?) que se requieren cuidadosas y exhaustivas *investigaciones retroactivas de tipo histórico y crítico* para alcanzar, antes de toda posible decisión, una autocomprensión radical; una investigación retroactiva de lo que originariamente y en todo tiempo se ha querido como filosofía y ha seguido queriéndose a través de todos los filósofos y filosofías que históricamente han estado en interrelación e intercomunicación continuas; algo que tendrá igualmente que hacerse mediante una ponderación *crítica* de aquello que esa *última autenticidad originaria* muestra en cuanto a fijación de objetivos y método, una autenticidad que, una vez percibida, *constriñe apodícticamente* la voluntad.

Cómo pueda ser esto efectivamente cumplido y qué deba, en última instancia, significar esa apodicticidad que decide nuestro ser existencial como filósofos, son cosas que no dejan de presentarse oscuras a una primera mirada. En lo que sigue intentaré recorrer de

nuevo los caminos que yo mismo he recorrido, caminos cuya practicabilidad y solidez he comprobado durante decenios. Emprendemos, pues, desde ahora juntos la marcha, armados de un talante espiritual sobremanera escéptico, pero no apriorísticamente negativo. Intentaremos atravesar la costra de los «hechos históricos» externos de la historia de la filosofía, interrogando, probando, verificando su sentido interno, su oculta teleología. Poco a poco dibujarán su presencia en este camino posibilidades de miradas enteramente nuevas, desveladoras de dimensiones ignotas, en las que primero se reparará poco, pero que cada vez se impondrán con mayor fuerza. Surgirán preguntas nunca formuladas, se mostrarán campos de trabajo jamás hollados, correlaciones nunca radicalmente comprendidas ni captadas. Todo ello obligará, finalmente, a transformar de un modo esencialmente fundamental el sentido total de la filosofía, tal como se presentaba en todas las formas históricas como el «obviamente» válido. Con la nueva tarea y su fundamento universal y apodíctico se hará patente la posibilidad *práctica* de una nueva filosofía: por la acción. Pero también se mostrará que la entera filosofía del pasado, aunque inconsciente de sí misma, venía internamente orientada hacia este nuevo sentido de filosofía. Desde esta perspectiva resultará, sobre todo, comprensible y será esclarecido el trágico fracaso de la psicología moderna. Resultará comprensible su existencia histórica en la contradicción: porque en el sentido que históricamente le correspondía, la psicología tuvo que proclamar la pretensión de ser la ciencia filosófica fundamental, mientras que de ello se derivaban consecuencias evidentemente absurdas, las del llamado «psicologismo».

Intento guiar, no enseñar; mostrar, no describir, lo que veo. No tengo otra pretensión que la de poder hablar, primero a mí mismo y seguidamente también a otros, a ciencia y consciencia, como alguien que ha vivido el destino de una existencia filosófica en todas sus dimensiones y con la debida seriedad.

II. ESCLARECIMIENTO DEL ORIGEN DE LA CONTRAPOSICIÓN MODERNA ENTRE OBJETIVISMO FISICALISTA Y SUBJETIVISMO TRANSCENDENTAL

§ 8. EL ORIGEN DE LA NUEVA IDEA DE LA UNIVERSALIDAD DE LA CIENCIA EN LA TRANSFORMACIÓN DE LA MATEMÁTICA

Se trata, ante todo, de comprender la mutación esencial de la idea y de la tarea de la filosofía universal consumada al comienzo de la época moderna con la asunción de la idea antigua. A partir de Descartes la nueva idea rige el proceso evolutivo entero de los movimientos filosóficos y se convierte en el motivo interno de todas sus tensiones.

La citada transformación se presenta ante todo como una transformación de las ciencias particulares más sobresalientes del legado antiguo: la geometría euclídea y el resto de la matemática griega, así como, seguidamente, la ciencia griega de la naturaleza. A nuestros ojos se trata de fragmentos, de comienzos de nuestras ciencias evolucionadas. No por ello debemos pasar por alto, sin embargo, la formidable mutación de sentido al hilo de la que vinieron a serle asignadas ante todo a la matemática (como geometría y teoría formal y abstracta de los números y de las magnitudes) tareas *universales*, así como un estilo *radicalmente* nuevo, por completo extraño a los antiguos. Guiados por la teoría platónica de las ideas éstos habían idealizado ya, sin duda, los números empíricos, las unidades de medida, las figuras espaciales empíricas, los puntos, líneas, superficies y cuerpos, y habían transformado a la vez las proposiciones y demostraciones de la geometría en proposiciones y demostra-

ciones de orden geométrico-ideal. Aún más: con la geometría euclídea había tomado cuerpo la idea sumamente impresionante de una teoría deductiva sistemática y unitaria, orientada a un objetivo ideal de gran amplitud y elevación, sustentada sobre conceptos y principios fundamentales «axiomáticos» y capaz de progresar mediante sucesivas inferencias apodícticas. En una palabra: un todo puramente racional, intelectualmente inteligible en su verdad incondicionada y exclusivamente formado por verdades incondicionales, mediata e inmediatamente evidentes. Pero la geometría euclídea y, en general, la matemática antigua no conocían sino tareas finitas, un apriori *finito y cerrado*. En este contexto hay que incluir también la silogística aristotélica como un apriori antepuesto a todos los otros. Hasta aquí llegó la Antigüedad; nunca tan lejos como para concebir la posibilidad de esa tarea infinita que para nosotros viene obviamente vinculada, por así decirlo, al concepto del espacio geométrico y al concepto mismo de geometría en cuanto ciencia a él correspondiente. Para nosotros, al espacio ideal corresponde un apriori universal, unitario y sistemático, una teoría infinita, unitaria, sistemática y cerrada en sí misma a pesar de esta infinitud, una teoría que elevándose a partir de los conceptos y principios axiomáticos permite construir en univocidad deductiva cualquier posible configuración imaginable en el espacio. Cuanto «existe» *idealiter* en el espacio geométrico viene unívocamente decidido, de entrada, en todas sus determinaciones. Nuestro pensamiento apodíctico «descubre» simplemente, avanzando por etapas hasta el infinito mediante conceptos, principios, inferencias y demostraciones lo que ya en sí mismo y de antemano es en verdad.

La concepción de esta *idea de una totalidad-de-ser infinita sistemáticamente dominada por una ciencia racional* es lo radicalmente nuevo. Un mundo infinito, en este caso un *mundo de idealidades*, es concebido como un mundo cuyos objetos no nos resultan cognoscitivamente accesibles de modo individual, incompleto y como por azar, sino que son aprehendidos mediante un método racional, sistemático y unitario que en una progresión infinita afecta finalmente a *todo* objeto en su pleno ser-en-sí.

Y esto rige no sólo en lo relativo al espacio ideal. Mucho más alejada de los antiguos estaba la concepción de una idea análoga, pero —en cuanto surgida de una abstracción formalizante— más general: la idea de una *matemática formal*. Sólo en los comienzos

de la época moderna se inicia la verdadera conquista y descubrimiento de los infinitos horizontes matemáticos. Toman cuerpo los comienzos del álgebra, de la matemática de los continuos, de la geometría analítica. A partir de todo ello se anticipa muy pronto, con la originalidad y osadía peculiares de la nueva humanidad, el gran ideal de una ciencia racional en este nuevo y omniabarcante sentido, esto es, la idea de que la totalidad infinita de lo ente en general es en sí una totalidad racional unitaria capaz, correlativamente, de ser dominada —y dominada, además, sin resquicios— por una ciencia universal. Mucho antes de haber madurado enteramente esta idea resulta ya, como presentimiento oscuro o poco claro, determinante respecto de la evolución posterior. En cualquier caso, no queda limitada a la nueva matemática. De inmediato su racionalismo se extiende a la ciencia de la naturaleza y crea para ella la idea enteramente nueva de la *ciencia matemática de la naturaleza:* de la ciencia galileana, como con toda razón fue durante largo tiempo llamada. Tan pronto como entra en la fase de la realización efectiva y del éxito, la idea misma de la filosofía (como ciencia de la totalidad del mundo, de la totalidad de lo ente), se transforma.

§ 9. La matematización galileana de la naturaleza

Para el platonismo lo real tenía una *methexis* (participación) más o menos perfecta en lo ideal. Esto abría a la geometría antigua posibilidades de una aplicación rudimentaria a la realidad. En la *matematización* galileana *de la naturaleza* es esta naturaleza *misma* la que pasa a ser idealizada bajo la dirección de la nueva matemática; pasa a convertirse ella misma —por expresarlo modernamente— en una multiplicidad matemática.

¿Cuál es el sentido de esta matematización de la naturaleza? ¿Cómo podemos reconstruir el curso de pensamientos que la motivó?

El mundo nos es dado precientíficamente en la experiencia sensible cotidiana de un modo subjetivo-relativo. Cada uno de nosotros tiene sus apariencias, sus fenómenos, que valen para cada uno como lo que verdaderamente es. Hace ya mucho que al hilo de las relaciones que mantenemos unos con otros nos hemos dado cuenta de esta discrepancia en lo que vale como ser para nosotros. Pero no por ello pensamos que existan muchos mundos. Creemos necesariamente en *el* mundo, que contiene las mismas cosas, aunque a nosotros se nos aparezcan de modo diferente. ¿No tenemos sino la idea vacía y necesaria de cosas que son objetivamente en sí? ¿No hay en las apariencias mismas un contenido que debemos atribuir a la verdadera naturaleza? A este contenido corresponde —me limito a describir, sin tomar posición yo mismo, la «obvia evidencia» que motivó el pensamiento de Galileo— todo lo que en la evidencia de la absoluta validez universal enseña la geometría pura y, en general, la matemática de la forma espacio-temporal pura acerca de las formas puras construibles *idealiter* en ella.

Lo que había en esta «obvia evidencia» de Galileo y en las restantes evidencias obvias que se le impusieron para motivar la idea de un conocimiento matemático de la naturaleza en este sentido nuevo, es cosa que requiere una dilucidación cuidadosa. No olvidemos que él, Galileo, el filósofo natural y el «pionero» de la física, no era todavía un físico en el sentido pleno actual del término; que su pensamiento no se movía aún como el de nuestros matemáticos y físicos matemáticos en un simbolismo alejado de la intuición y que no debemos atribuirle nuestras propias «evidencias obvias», que han llegado a ser tales gracias a él y al ulterior desarrollo histórico.

a) *«Geometría pura»*

Consideremos ante todo la «geometría pura», la matemática pura de las formas espacio-temporales en general, ya transmitida a Galileo como una vieja tradición y sujeta a un progresivo y vivaz desarrollo, esto es, en lo general, tal como aún está ahí para nosotros: como ciencia de «idealidades puras», por otra parte en permanente aplicación práctica al mundo de la experiencia sensible. Tan cotidianamente familiar resulta el intercambio entre teoría apriori y empiria, que por lo común tendemos a no distinguir el espacio y las formas espaciales de que habla la geometría del espacio y de las formas espaciales de la realidad de la experiencia, como si se tratara de lo mismo. Pero si la geometría debe ser entendida como fundamento de sentido de la física exacta, entonces tenemos que ser, aquí y en general, muy precisos. Para esclarecer la formación del pensamiento de Galileo no tendremos, por tanto, que limitarnos

a reconstruir lo que lo motivó conscientemente. Resultará, por el contrario, muy instructivo también iluminar lo que venía implícitamente incluido en la imagen de la matemática que le guiaba, por mucho que por razón de la dirección de sus intereses le quedara oculto: como presuposición latente de sentido tuvo, naturalmente, que entrar en su física.

En el mundo circundante de la intuición experimentamos, al dirigir la mirada sobre las meras formas espacio-temporales, «cuerpos»; no cuerpos geométricos ideales, sino precisamente *los* cuerpos que efectivamente experimentamos, y con el contenido que es efectivamente el contenido de la experiencia. Por arbitrariamente que con ayuda de la fantasía repensemos y modulemos esos cuerpos: las posibilidades libres, en cierto sentido «ideales», que así ganamos no son otra cosa que las posibilidades geométrico-ideales; no son las formas geométricas «puras» inscribibles en el espacio ideal, los cuerpos «puros», las rectas «puras», los planos «puros», las restantes figuras «puras», en fin, y los movimientos y deformaciones que discurren en figuras «puras». Espacio geométrico no significa, pues, espacio fantaseado, por así decirlo, ni, en términos generales, espacio de un mundo fantaseable (imaginable), cualquiera que sea éste. La imaginación sólo puede transformar formas sensibles en otras formas sensibles. Y tales formas sólo resultan pensables, bien en la realidad, bien en la fantasía, en una gradualidad: la gradación de lo más o menos recto, de lo más o menos plano, de lo más o menos circular, etc.

Las cosas del mundo circundante intuitivo están inmersas, de modo general y en todas sus propiedades, en las fluctuaciones de lo meramente típico; su identidad consigo mismas, su ser-iguales-a-sí-mismas y su igualdad en la duración temporal, es algo meramente aproximado, así como su ser igual a otras cosas. Esto afecta a y es así en todas las transformaciones y en *sus* igualdades y transformaciones posibles. Esto vale correspondientemente también, por tanto, para las formas, abstractamente captadas, de los cuerpos empíricos intuitivos y de sus relaciones. Esta gradualidad se caracteriza como una gradualidad de mayor o menor perfección. Prácticamente hay aquí, como, por lo demás, en todo, un estado-tipo de perfección, en el sentido de que el interés práctico particular queda plenamente satisfecho con él. Pero en el cambio de los intereses lo que resulta plena y cabalmente satisfactorio para uno ya no lo resulta para

otro, con lo que, en cualquier caso, queda impuesto un límite al poder de la capacidad técnica normal de perfeccionamiento, a la capacidad, por ejemplo, de hacer lo recto cada vez más recto, lo plano cada vez más plano. Pero con la humanidad progresa la técnica, al igual que el interés por lo técnicamente más refinado; y así el ideal de la perfección es desplazado cada vez más lejos. De ahí que tengamos siempre un horizonte abierto de mejora *imaginable*, que cada vez es situado más lejos.

Sin necesidad de entrar a partir de aquí más profundamente en las conexiones esenciales (lo que nunca se ha hecho sistemáticamente, ni es en absoluto fácil), nos resulta posible comprender ya cómo en el libre avanzar hacia los horizontes de este perfeccionamiento *imaginable* en un «una y otra vez», en un «siempre de nuevo», dibujan su presencia por doquier *formas-límite* hacia las que apunta, como hacia polos invariantes y nunca alcanzados, la correspondiente serie de perfeccionamientos. Interesados por estas formas ideales y, consecuentemente, ocupados en determinarlas y construir formas nuevas a partir de las ya determinadas, somos «geómetras». Y paralelamente para la esfera más amplia, que engloba también la dimensión temporal, somos matemáticos de las formas «puras», cuya forma universal es la forma espacio-temporal, idealizada a su vez. En lugar de la praxis real —sea la que actúa o la que sopesa las posibilidades empíricas, que se ocupa de cuerpos verdaderos y empíricos, reales o posibles—, tenemos ahora una *praxis ideal* de un «pensamiento puro» que se mantiene exclusivamente *en el dominio de las formas-límite puras*. En virtud de un método de idealización y construcción históricamente elaborado hace ya mucho tiempo y cuyo uso implica una comunidad intersubjetiva, dichas formas-límite han pasado a ser adquisiciones disponibles de modo habitual, con las que siempre puede conseguirse algo nuevo: un mundo infinito y, sin embargo, cerrado-en-sí de objetividades ideales como campo de trabajo. Al igual que todos los legados culturales que surgen del rendimiento laboral humano, permanecen objetivamente cognoscibles y disponibles sin que la formación de su sentido tenga que ser una y otra vez explícitamente renovada; son, simplemente, captadas aperceptivamente y resultan operativamente manipulables en virtud de encarnaciones sensibles, como, por ejemplo, mediante el lenguaje y la escritura. De modo análogo funcionan los «modelos» sensibles, a los que pertenecen especialmente los signos sobre

el papel permanentemente usados durante el trabajo, los signos impresos en el manual del lector-aprendiz y similares. Ocurre aquí como con los restantes objetos culturales (tenazas, taladro, etc.) que son «vistos», simplemente, en sus específicas propiedades culturales sin necesidad de hacer nuevamente intuible lo que dio a tales propiedades su genuino sentido. Como legados comprendidos de antiguo sirven, pues, en el trabajo metódico de las matemáticas, las significaciones, sedimentadas, por así decirlo, en las encarnaciones. Y así procuran la posibilidad de operar espiritualmente en el mundo geométrico de las objetividades ideales. (La geometría representa, para nosotros, aquí, la entera matemática de la espacio-temporalidad.)

Pero en esta praxis matemática alcanzamos lo que en la praxis empírica nos es negado: «*exactitud*»; porque respecto de las formas ideales surge la posibilidad de determinarlas en una *identidad absoluta*, de conocerlas como sustratos de cualidades absolutamente idénticas y definibles de una manera metódica y unívoca. Y esto no sólo en lo particular y de acuerdo con un método generalmente idéntico que, aplicado a cualesquiera formas empíricamente intuibles que se desee, pueda efectuar por doquier la idealización y crear originariamente sus correspondientes idealidades puras con una certidumbre objetiva y unívoca. Se destacan, en este sentido, *ciertas formas particulares*, como las líneas rectas, los triángulos, los círculos. Pero —y este fue *el descubrimiento que creó la geometría*— mediante aquellas figuras elementales destacadas de antemano como universalmente disponibles y en virtud de las operaciones que generalmente permiten, es posible no limitarse tan sólo a *construir* siempre de nuevo otras formas intersubjetivamente determinadas de un modo unívoco gracias a un método generador. Porque finalmente se presentó la posibilidad de generar constructivamente y de un modo unívoco, mediante un método apriorístico sistemático y omniabarcador, *absolutamente todas las formas ideales concebibles.*

El método geométrico de la determinación operativa de algunas, y finalmente de todas, las formas ideales a partir de formas básicas asumidas como medios elementales de determinación, *nos remite al método de la determinación mensurable y de la medida en general* ya aplicado, de forma muy primitiva primero, y luego ya con entrenamiento técnico, *en el mundo circundante precientífico e intuitivo.* El objetivo de esta determinación tiene su origen evidente en la

forma esencial del mundo circundante. Las formas experimentables por los sentidos e imaginables de una manera sensible e intuitiva en ese mundo y los tipos imaginables en cada grado de generalidad se transforman continuamente unos en otros. En esta continuidad colman la espacio-temporalidad (sensiblemente intuitiva) como su forma propia. Cada forma de esa infinitud abierta, aún cuando en la realidad venga intuitivamente dada como un *hecho, carece empero de «objetividad»*, de modo que no es intersubjetivamente determinable para cada cual, para cada uno de los otros que no la ve fácticamente al mismo tiempo; no es, en fin, comunicable en sus determinaciones. Esto es lo que viene obviamente a compensar *la mensuración*. Se trata de un proceso complejo en el que la medición, propiamente dicha, no es sino el paso final; se ocupa, por un lado, de crear para las formas corporales de ríos, montañas, edificios, etc., que por lo general carecen de conceptos y nombres capaces de determinarlos nítidamente, tales conceptos; primero para sus «formas» (dentro de su semejanza visual) y luego, en sus magnitudes y relaciones de magnitudes, y finalmente para las determinaciones de ubicación, mediante la medición de las distancias y de los ángulos referida a lugares y direcciones conocidos, previamente asumidos como fijos. La mensuración descubre *prácticamente* la posibilidad de elegir como *medidas* ciertas formas empíricas fundamentales, fijadas concretamente a cuerpos empíricamente fijos y universalmente disponibles de manera fáctica, así como la de determinar intersubjetivamente y de un modo prácticamente unívoco gracias a las relaciones existentes (y que deben ser descubiertas) entre ellas y otras formas corporales esas otras formas; primero en una esfera restringida (por ejemplo, en la mensuración) y luego para nuevas esferas de formas. Así se comprende que una vez despertada la aspiración a un conocimiento «filosófico», a un conocimiento capaz de determinar el ser «verdadero» y objetivo del mundo y al hilo de la transformación del interés práctico en un interés puramente teorético, el arte de la medida empírica y su función práctico-empírica objetivamente *fuera idealizada y viniera, en consecuencia, a convertirse en el modo puramente geométrico de pensar.* La mensuración se convirtió así en precursora de la geometría absolutamente universal y de su «universo» de puras formas-límites.

b) *La idea fundamental de la física galileana: la naturaleza como universo matemático*

La geometría relativamente desarrollada y con un amplio campo de aplicación no sólo terrestre, sino también astronómico, con que Galileo se encontró, le vino por tanto dada ya por la tradición como incitación y guía para su pensamiento, que refería lo empírico a las ideas-límites matemáticas. Estaba asimismo ahí para él, formando parte de la tradición, la mensuración, determinada ya a su vez, y entretanto, por la geometría en su tendencia a alcanzar una exactitud cada vez mayor y, mediante ella, una creciente precisión en la determinación objetiva de las formas mismas. Si la definición empírica y muy restringida de las tareas de la praxis técnica había motivado originariamente las de la geometría pura, fue en seguida, y lo había sido ya de mucho antes, la geometría, en cuanto «aplicada», la que se convirtió en *un medio para la técnica*, para dirigirla en la concepción y ejecución de la tarea: elaborar sistemáticamente un método de medición para la determinación objetiva de las formas en progresión constante como «aproximación» a los ideales geométricos, a las formas-límites.

Con esto se encontró, pues, Galileo, sin que, por cierto, llegara —y se comprende bien— a sentir la necesidad de investigar la manera como esta operación idealizante tomó cuerpo originariamente (esto es, cómo se desarrolló a partir del trasfondo del mundo sensible pregeométrico y de sus artes prácticas), ni de profundizar en los problemas relativos al origen de la evidencia matemática apodíctica. En la actitud del geómetra tal necesidad resulta superflua: se ha estudiado geometría, se «comprenden» los conceptos y las proposiciones de la geometría, se está familiarizado con los métodos operativos en cuanto modos de proceder con estructuras bien definidas, incluyendo ahí la pericia para hacer un uso adecuado de las formas sobre el papel (los «modelos»). Que para la geometría, como rama de un conocimiento universal del ente (de una filosofía), pudiera resultar alguna vez relevante, incluso de fundamental importancia, la elevación a problema de la evidencia geométrica, el «cómo» de su origen, es algo que quedaba de todo punto alejado del pensamiento de Galileo. De qué modo una inversión en la dirección de la mirada tenía que convertirse en apremiante y convertirse en un problema central el «origen» del conocimiento, es cosa que para nosotros adquirirá en seguida un interés esencial en el curso de estas consideraciones históricas cuyo punto de partida es Galileo.

Vemos aquí cómo la geometría, tomada en esta actitud ingenua de la evidencia apriórica que mantiene en movimiento toda labor geométrica normal, determina el pensamiento de Galileo y lo lleva a la idea de una física, que surge ahora por vez primera en el trabajo de su vida. Partiendo de la manera, prácticamente comprensible, como la geometría ha contribuido de antiguo en una esfera legada por la tradición a una determinación unívoca del mundo circundante sensible, Galileo se dijo: allí donde un método de este tipo ha sido conseguido, hemos superado con él asimismo la relatividad de las concepciones subjetivas esencial al mundo empírico-intuitivo. Porque de este modo obtenemos *una verdad idéntica y no relativa*, de la que quienquiera que sea capaz de comprender y utilizar este método puede darse por convencido. *Conocemos*, pues, *aquí algo que es en sí mismo verdaderamente*, aunque sólo en el modo de una aproximación a la forma geométrica ideal que funciona como polo rector, una aproximación, además, que partiendo de lo empíricamente dado no deja de acrecentarse.

Toda esta matemática *pura* no tiene, sin embargo, que habérselas con los cuerpos y con el mundo corporal sino en una mera *abstracción*; sólo se ocupa, en efecto, de las formas abstractas en la espacio-temporalidad, y de ellas tan sólo en cuanto formas-límites puramente «ideales». Pero *concretamente* las formas empíricas reales y posibles sólo nos son dadas, ante todo en la intuición empírica sensible, como «*formas*» de una «materia», de una *plétora sensible*; o sea, con lo que se presenta en las llamadas *cualidades sensibles «específicas»*,[1] color, tono, olor y otros semejantes, y en unas gradaciones propias.

1. Es una funesta herencia de la tradición psicológica desde los tiempos de Locke el hecho de que las cualidades sensibles de los cuerpos realmente experimentados en el mundo circundante cotidiano intuitivo —los colores, las cualidades táctiles, los calores, los pesos, etc., que *percibimos en los cuerpos mismos*, justamente como *sus propiedades*— sean sustituidas por los *«datos sensibles»*, los «datos de la sensación», a los que se llama también indiferenciadamente cualidades sensibles y que, al menos en general, no son distinguidos respecto de aquéllas. Allí donde se advierte una diferencia (en lugar de describirla cuidadosamente en su especificidad, lo que es tan necesario) juega un papel la opinión fundamentalmente falsa de que los datos de la sensación son los datos inmediatos —sobre esto habrá que hablar todavía—. E igualmente suele sustituirse lo que les corresponde en los cuerpos mismos

A la concreción de los cuerpos sensiblemente intuibles, a la concreción de su ser en la experiencia real y posible, corresponde también el hecho de que vienen *ligados* a la alterabilidad que les es propia y esencial. Sus alteraciones respecto a la localización espacio-temporal, respecto a su especificidad de forma y plétora, no son accidentalmente arbitrarias, sino que dependen empíricamente unas de otras, según maneras *típico*-sensibles. Estas interrelaciones de los acontecimientos corporales son *ellas mismas momentos de la experiencia intuitiva cotidiana*; son experimentadas como *lo* que da *conexión* a los cuerpos que están simultánea o sucesivamente *juntos* o como lo que *une* su ser y su ser-así. A menudo, pero no siempre, estos vínculos de causalidad real se nos presentan de un modo determinado, según las articulaciones de su trabazón, en la experiencia. Cuando no es este el caso e irrumpe algo llamativamente nuevo, nos preguntamos en seguida por el por qué e indagamos a nuestro alrededor buscando la respuesta en las circunstancias espacio-temporales. Las cosas del mundo circundante de la intuición (siempre tomadas tal como están ahí intuitivamente para nosotros en la vida cotidiana y valen para nosotros como realidades) tienen, por decirlo así, sus «hábitos», se comportan análogamente bajo circunstancias típicamente análogas. Si tomamos el mundo sensible *globalmente* en su actualidad fluyente, en la que se halla para nosotros simplemente ahí, vemos que tiene también, como tal totalidad, su «hábito», o lo que es igual, que prosigue habitualmente como hasta ahora. Así tiene nuestro mundo circundante empíricamente *intuitivo* un *estilo global empírico*. De cualquiera que sea la manera como nos imaginemos este mundo, transformado mediante la fantasía, o como nos representemos su evolución futura, en sus aspectos menos conocidos, «tal como podría ser» en sus posibilidades: necesariamente nos lo representaremos en el modo y estilo en el que tenemos ya el mundo y lo hemos tenido hasta ahora. Podemos

---

por lo físico-matemático, cuyos orígenes sensibles justamente estamos ocupados en buscar. Hablamos aquí y en todas partes, trayendo fielmente a la discusión la experiencia verdadera, de las *cualidades*, de las *propiedades* de los cuerpos verdaderamente percibidos en esas propiedades. Y cuando las designamos como *plétoras* de formas, tomamos también estas formas como «cualidades» de los cuerpos mismos, y también como sensibles, sólo que ellas, en cuanto *αἰσθητὰ κοινά* no vienen referidas a un único órgano de los sentidos a ellas correspondiente, como las *αἰσθητὰ ἴδια*.

hacernos expresamente conscientes de él mediante la reflexión y *la libre variación de aquellas posibilidades*. Podemos así proponernos como *tema el invariante estilo general* en el que este mundo intuitivo permanece en el fluir de la experiencia total. Precisamente por esto vemos que, en general, las cosas y sus acontecimientos no se presentan y transcurren arbitrariamente, sino que vienen ligadas «apriori» en virtud de ese estilo, en virtud de esa forma invariante del mundo intuitivo. En otras palabras, vemos que *en razón de una regulación causal universal todo cuanto existe en el mundo* tiene *una inherencia recíproca* general mediata o inmediata, en la que el mundo no es meramente una totalidad, sino una *totalidad unitaria*, un *todo* (aunque infinito). Esto es evidente apriori, por poco que se hayan experimentado realmente los nexos causales particulares, por poco que de ello se conozca por experiencia anterior y prefigure experiencia futura.

Este estilo causal universal del mundo circundante intuitivo hace posible formular en él hipótesis, inducciones, previsiones con respecto a las cosas desconocidas del presente, del pasado y del futuro. Pero en la vida del conocimiento precientífico permanecemos, a pesar de todo, en lo aproximado, en lo *típico*. ¿Cómo resultaría posible una *filosofía, un conocimiento científico del mundo*, de permanecer en una vaga consciencia de totalidad y en la consciencia paralela de que el mundo viene dado por horizonte por mucho que cambien con el tiempo los intereses y los objetos de conocimiento? Podemos también, ciertamente, como ya hemos sugerido más arriba, reflexionar temáticamente sobre esta totalidad del mundo y captar su estilo causal. Pero con ello sólo obtenemos la evidencia de la generalidad vacía: que todo acontecer cognoscible está, en cualquier lugar y en todo tiempo, causalmente determinado. ¿Qué ocurre, sin embargo, con la causalidad universal determinada en cada caso en cuanto red de nexos causales que tiene, en cada caso, su determinación y que convierte en concretos todos los acontecimientos reales de todos los tiempos? Conocer el mundo «filosóficamente», de una manera seria y científica, sólo puede tener sentido y ser posible de dar con un método para construir el mundo y la infinitud de sus causalidades sistemáticamente y, en cierto modo, anticipadoramente, a partir del reducido contingente de lo en cada caso comprobable mediante la experiencia directa y sólo relativa-

mente, accediendo asimismo a verificar de modo irrecusable esta construcción a pesar de su infinitud. ¿Cómo es esto concebible?

Aquí es donde la matemática se nos ofrece como maestra. Respecto de las formas espacio-temporales ya había despejado el camino. Y ello de dos maneras. *Por un lado*, creando objetividades ideales mediante la idealización del mundo corporal en lo que hace a su dimensión espacio-temporalmente estructurable. Partiendo de la forma espacio-temporal general, indeterminada y propia del mundo de la vida, con la múltiple diversidad de las formas empírico-intuitivas en ella imaginariamente representables, la matemática ha hecho por primera vez un mundo *objetivo* en sentido propio; esto es, una totalidad infinita de *objetividades ideales* unívocamente determinables por y para cualquiera de manera metódica y totalmente general. Ha hecho ver así por vez primera que una infinitud de objetos pensados de un modo subjetivo-relativo y sólo en una representación general vaga puede pensarse como *objetivamente determinable y verdaderamente determinada en sí* mediante un método apriori omniabarcante; más precisamente: como una infinitud determinada en sí según todos sus objetos y según todas las propiedades y relaciones de los mismos, y *definida* previamente. Es pensable, decía. En efecto: precisamente porque es construible *ex datis* en su verdadero ser-en-sí objetivo mediante su método apodícticamente generador, no meramente postulado, sino efectivamente producido.

Por otro, conectándose con la mensuración y dirigiéndola en lo sucesivo, la matemática ha mostrado —descendiendo con ello nuevamente del mundo de las idealidades al mundo empírico-intuitivo— que es posible obtener universalmente *de las cosas del mundo intuitivo-real* y precisamente bajo ese único aspecto para ella interesante en cuanto matemática de las formas (un aspecto del que todas las cosas necesariamente participan), un *conocimiento objetivo real* de una especie completamente nueva, esto es, un conocimiento referido *aproximativamente* a sus propias idealidades. Todas las cosas del mundo empírico-intuitivo poseen una corporalidad acorde con el estilo del mundo; son «*res extensae*»; son captadas en colocaciones variables que, consideradas en un determinado momento como totalidades, tienen su colocación general, y en la que los cuerpos particulares tienen su ubicación relativa, etc. Gracias a la matemática pura y a la mensuración práctica cabe crear *una previsión inductiva completamente nueva* para todo lo referido a la extensión

en el mundo de los cuerpos, es decir, cabe «*calcular*» con necesidad rigurosa y a partir de acontecimientos formales dados y medidos, otros desconocidos y nunca accesibles a la medición directa. Así, *la geometría ideal ajena al mundo* se transforma en *geometría «aplicada»* y, en un sentido determinado, pasa a ser un medio universal de conocimiento de realidades.

Sólo que este modo de practicar la objetivación en un lado del mundo abstractamente limitado nos lleva a tematizarnos y plantearnos la siguiente posible cuestión:

¿No es acaso preciso que algo semejante resulte factible para el mundo concreto en general? Si en virtud del retorno del Renacimiento a la filosofía antigua —como en el caso de Galileo— se está ya en la segura convicción de la posibilidad de una filosofía, de una episteme capaz de guiar una ciencia objetiva del mundo, y si se ha mostrado ya que la matemática pura aplicada a la naturaleza satisface el postulado de la episteme en su esfera formal, ¿cómo no iba Galileo a verse incitado a alimentar la idea de *una naturaleza constructivamente determinable*, de manera similar, *en todos sus otros aspectos*?

¿Y puede resultar esto posible de otro modo que el de extender el método de la medición en aproximaciones y determinaciones constructivas *a todas* las propiedades reales y a todos los nexos causales reales del mundo intuitivo, a todo lo experimentable en experiencias particulares? Sólo que ¿cómo satisfacer esta anticipación general y cómo podría ella convertirse en el método factible y alcanzable de un conocimiento concreto de la naturaleza?

La dificultad reside precisamente aquí: en que justamente las plétoras materiales que completan concretamente los momentos formales espacio-temporales del mundo corporal —las cualidades sensibles «específicas» —*no* pueden ser tratadas *directamente* en sus propias gradualidades como las formas mismas. Sólo que también estas cualidades, como todo cuanto hace la concreción del mundo sensiblemente intuitivo, deben valer como índice de un mundo «objetivo». O más bien permanecer con ese valor; porque (y esa es la manera de pensar que ha motivado la idea de la nueva física), a través de todos los cambios de las concepciones subjetivas, y por encima de ellos, se despliega inquebrantable la certeza que nos vincula a todos de un único y mismo mundo, de la realidad que es en sí; todos los momentos de la experiencia intuitiva revelan algo de

él. Ese mundo estará al alcance de nuestro conocimiento objetivo cuando esos momentos de los que, como en el caso de las cualidades sensibles, se hace abstracción, dejándolos fuera, en la matemática pura de la forma espacio-temporal y de sus figuras especiales, y que no son directamente matematizables, lleguen, sin embargo, a serlo *indirectamente.*

c) *El problema de la matematizabilidad de las «plétoras»*

La cuestión que ahora se plantea no es otra que la del posible significado de una *matematización indirecta.*

Reflexionemos ante todo sobre las *razones profundas* que hacen *imposible por principio* una *matematización directa* (o algo análogo a una construcción por aproximación) en lo que afecta a las cualidades específicamente sensibles de los cuerpos.

También estas cualidades se presentan en gradualidades y, en cierto modo, les conviene, como a todas las gradualidades, la medición: «evaluación» de la magnitud del frío y del calor, de la rugosidad y de la lisura, de la claridad y de la oscuridad, etc. Pero no hay aquí medición exacta alguna, ningún perfeccionamiento posible de la exactitud y precisión del método de medida. Cuando hoy hablamos de medición, de magnitudes de medida y de métodos de medida, de magnitudes en general, de ordinario lo hacemos pensando siempre en magnitudes *«exactas»*, referidas a idealidades; de igual modo, nos resulta difícil llevar a cabo el aislamiento abstractivo de las plétoras, tan necesario aquí: esto es, considerar a modo de ensayo, por así decirlo, el mundo corpóreo exclusivamente bajo el «aspecto» de las propiedades reunidas bajo el nombre de «cualidades sensibles específicas» en una contraabstracción universal opuesta a la que produce el mundo universal de las formas.

¿Qué es lo que produce la «exactitud»? Evidentemente no otra cosa que lo que antes poníamos al descubierto: la medición empírica de precisión creciente, pero bajo la dirección de un mundo de idealidades ya objetivado previamente mediante idealización y construcción, o sea, un mundo de determinadas formaciones ideales particulares que deben ser coordinadas con las correspondientes escalas de medidas. Y ahora podemos clarificar ya el contraste con pocas palabras. Tenemos sólo *una, y no una doble, forma universal del mundo*; sólo *una* geometría, y no una segunda geometría también de las plétoras. Los cuerpos del mundo de la intuición empírica están hechos, de acuerdo con la estructura del mundo que les corresponde apriori, de un modo tal que cada uno de ellos tiene siempre su extensión propia —abstractamente hablando—, pero todas esas extensiones son formas de la extensión única, total, infinita, del mundo. *Como mundo*, como configuración universal de todos los cuerpos, *el mundo tiene, por consiguiente, una forma total que abarca todas las formas, y ésta es idealizable* en el modo analizado y *dominable mediante construcción.*

A la estructura del mundo pertenece también, ciertamente, el que todos los cuerpos tengan, cada uno de ellos, sus cualidades sensibles específicas. Pero las configuraciones cualitativas, *fundadas puramente en ellas, no* vienen coordinadas a *una forma del mundo* que les sea *propia.* Las formas-límites de estas cualidades no son idealizables en sentido análogo, sus mediciones («evaluaciones») no pueden referirse a idealidades correspondientes a un mundo construible ya objetivado en la idealidad. De ahí que el concepto de aproximación tampoco tenga aquí un sentido análogo al que tiene en la esfera de las formas matematizables: el de una operación objetivante.

En cuanto a la *matematización «indirecta»* de ese lado del mundo que no posee en sí mismo forma del mundo matematizable alguna, sólo resulta pensable en el sentido de que las cualidades específicamente sensibles («plétoras») experimentables en los cuerpos intuibles *están íntimamente vinculadas de acuerdo con reglas propias* a las formas que esencialmente les corresponden de un modo totalmente peculiar. Si preguntamos qué es lo que viene predeterminado apriori por la forma universal del mundo con su causalidad universal, si examinamos el estilo general invariante del ser en el que se mantiene el mundo intuitivo con sus cambios incesantes, nos encontramos con que por un lado está predeterminada la *forma espacio-temporal* que corresponde a todos los cuerpos en cuanto a su estructura, y lo que a ello pertenece apriori (antes de la idealización); acto seguido, que en cada caso las formas efectivas de los cuerpos reales *exigen plétoras efectivas y a la inversa*; y que, en consecuencia, existe *ese* tipo de causalidad general que vincula los momentos de un concreto en cuanto momentos sólo abstractamente, pero nunca realmente separables. Por último, y hablando en

términos totales: existe *una causalidad universal concreta.* En ella viene necesariamente *anticipado* que el mundo intuitivo sólo puede ser intuido como mundo en *un horizonte infinitamente abierto,* de modo que, en consecuencia, tampoco la infinita multiplicidad de las causalidades particulares puede venir dada ella misma, sino sólo anticipada en una dimensión de horizonte. Estamos, por consiguiente, en todo caso y apriori seguros de esto: que el lado formal total del mundo de los cuerpos no sólo requiere en general un lado de plétora extendido a través de todas las formas, sino también que *cada cambio,* tanto si afecta a momentos de *forma* como si afecta a momentos de *plétora,* discurra según algunas causalidades inmediatas o mediatas, pero que son justamente las requeridas. Hasta aquí se extiende, como queda dicho, la anticipación apriórica indeterminadamente general.

Pero con esto no se ha dicho que *el cambio total de las cualidades de plétora* en sus variaciones y en sus no-variaciones discurra *de tal modo* según reglas causales que todo este lado abstracto del mundo *venga unitariamente a depender de lo que discurre causalmente en el lado mundanal de las formas.* Con otras palabras: no se ve apriori que todo cambio imaginable de las cualidades específicas de los cuerpos intuitivos experimentables en la experiencia real y posible venga causalmente remitido a acontecimientos en la capa mundanal abstracta de las formas, que tenga, por así decirlo, *su contrafigura en el reino de las formas de tal modo que al eventual cambio total de la plétora total le correspondiera su contrafigura causal en la esfera de las formas.*

Así presentada, esta idea podría parecer de todo punto aventurada. Pongamos ahora, sin embargo, a consideración la idealización de la forma espacio-temporal con todas sus formas familiares de bien antiguo y desarrollada desde hace siglos (en esferas amplias, aunque de ningún modo completamente), con las alteraciones asimismo de esas formas y las formas de esas alteraciones. Venía ahí incluida, como sabemos, la idealización de la mensuración no simplemente como técnica de medición, sino como técnica de construcciones empíricamente causales (a lo que, naturalmente, contribuyeron también, como en toda técnica, inferencias deductivas). La posición teórica y la tematización de las idealidades puras y de las construcciones llevó a la geometría pura (incluyendo aquí la matemática pura de las formas en general); y más tarde —en la inversión

ciertamente comprensible que tuvo lugar— resultó de ello (como recordamos) la geometría aplicada: la mensuración práctica guiada por las idealidades y por las construcciones idealmente efectuadas con ellas, es decir, y por consiguiente, una objetivación del mundo concreto-causal de los cuerpos en las limitadas esferas correspondientes. En la medida en que nos hacemos presente todo esto de nuevo, la idea antes formulada y de tan extraña apariencia inicial pierde su extrañeza y asume para nosotros —gracias a nuestra previa formación académica científica— el innegable carácter de lo obvio. Lo que experimentamos en la vida precientífica como colores, tonos, calores, como pesos de las cosas mismas, causalmente como radiación calórica de un cuerpo que calienta a los cuerpos circundantes y cosas semejantes, todo esto ejerce, naturalmente, de indicador «fisicalista»: vibraciones sonoras, ondas calóricas, eventos puros, en fin, del mundo de las formas. Esta indicación universal es tratada hoy, en efecto, como una obviedad incuestionable. Si volvemos ahora a Galileo comprenderemos que para él, en cuanto creador de la concepción llamada, en términos absolutos, a hacer posible la física, no podía ser ya obvio lo que sólo a través de su hazaña llegó a ser tal. Para Galileo sólo era obvia la matemática pura y la forma tradicional de aplicarla.

Si ahora nos atenemos exclusivamente a la motivación de Galileo, en cuanto que fue efectivamente el fundamento original de la nueva idea de la física, debemos comprender lo extraño que para la situación de entonces resultaba su idea fundamental y preguntarnos, al hilo de todo ello, cómo pudo llegar Galileo a la misma, esto es, a la idea de que todo lo que se manifiesta como real en las cualidades sensibles específicas debía tener su *índice matemático* en eventos de la esfera formal, obviamente concebida como ya idealizada, y que de esto debía resultar también la posibilidad de una matematización *indirecta* en el pleno sentido, o lo que es igual, que por medio de ello (aunque indirectamente y con un método inductivo particular) debía ser posible construir *ex datis* todos los eventos del lado de las plétoras, determinándolos así objetivamente. La naturaleza total infinita como *universo concreto de la causalidad* —que es lo que venía entrañado en esa extraña concepción— se transformó en *una matemática aplicada de un modo especial.*

Pero respondamos primero a la pregunta qué pudo suscitar la

idea fundamental de Galileo, en el mundo ya dado y matematizado a la antigua y limitada manera.

d) *Motivación de la concepción galileana de la naturaleza*

Vinieron a ofrecerse aquí *motivos*, ciertamente más bien escasos, para múltiples, pero inconexas, experiencias dentro de la experiencia precientífica global, que permitían pensar algo así como en la posibilidad de cuantificar indirectamente ciertas cualidades sensibles y, con ello, cierta posibilidad de caracterizarlas mediante magnitudes y unidades numéricas de medida. Ya impresionó a los antiguos pitagóricos la observación de la dependencia funcional de la tesitura del sonido respecto de la longitud de las cuerdas en vibración. Eran también generalmente conocidas, por supuesto, otras muchas conexiones causales de tipo análogo. En el fondo subyacen en todos los procesos concretos intuitivos del mundo circundante familiar remisiones fácilmente perceptibles de eventos de la esfera de las plétoras a otros semejantes de la esfera de las formas. Pero, en general, faltó un motivo para entrar en el análisis de las redes de las dependencias causales. En su vaga indeterminación no podían suscitar interés. Otra cosa ocurría allí donde alcanzaban el carácter de una determinación que las hacía apropiadas para alguna inducción determinante, y esto nos retrotrae nuevamente a la medición de las plétoras. No todo lo que se cotransformaba visiblemente del lado de las formas era paralelamente medible mediante los métodos de medición elaborados de antiguo. Y además, era todavía largo el camino que llevaba desde tales experiencias a la idea y a la hipótesis universal de que todos los eventos específicamente cualitativos remiten como índices a constelaciones y eventos formales correspondientes de modo definido. No demasiado para los hombres del Renacimiento, que en todo eran propensos a generalizaciones audaces y entre quienes las correspondientes hipótesis hiperbólicas encontraban pronto un público predispuesto. La matemática como reina de un conocimiento objetivo auténtico (y la técnica bajo su dirección) estaba para Galileo, y ya antes de él, en el centro del interés que movía a los hombres «modernos» por un conocimiento filosófico del mundo y por una praxis racional. Deben existir métodos de medida —pensaban— para todo cuanto comprende la geometría, para todo cuanto comprende la matemática de las formas en su idealidad y aprioridad. Y el entero mundo concreto debe revelarse como algo objetivo matematizable si perseguimos esas experiencias aisladas, si realmente medimos todo lo que en ellas está supuestamente subordinado a la geometría aplicada y si, en fin, elaboramos los correspondientes métodos de medición. Si hacemos esto, el lado de los eventos específicamente cualitativos debe *co-matematizarse indirectamente.*

En la dilucidación de la obviedad galileana de una aplicabilidad universal de la matemática pura debe ser tenido en cuenta lo siguiente. En cada aplicación a la naturaleza intuitivamente dada la matemática pura debe abandonar su abstracción de la plétora intuitiva, en tanto que deja intacto lo idealizado de las formas (de las formas espaciales, de la duración de los movimientos, de las deformaciones). Pero con ello se consuma en cierto sentido una *coidealización* de las correspondientes plétoras sensibles. La *infinitud* extensiva e intensiva que se veía cimentada con la idealización de los fenómenos sensibles y que sobrepasa todas las posibilidades de una intuición empírica —el desmembramiento y la divisibilidad *in infinitum* y así cuanto pertenece al *continuum* matemático—, significa una cimentación de infinitudes para las cualidades de plétora que están *eo ipso* co-cimentadas. El entero mundo concreto de los cuerpos pasa, pues, a estar así cargado de infinitudes no sólo en cuanto a la forma, sino también en cuanto a las plétoras. Pero debe también tenerse nuevamente en cuenta que con ello no viene, empero, dada aún aquella «matematizabilidad indirecta» que constituye la genuina concepción galileana de la física.

Independientemente de lo lejos que hasta el momento hayamos podido llegar, lo cierto es que por de pronto no hemos ganado sino una idea general. O, expresándolo con más precisión, una *hipótesis* general: la de que una *inductividad general* reina en el mundo intuitivo, una inductividad que se anuncia en aquellas experiencias cotidianas, pero que permanece oculta en su infinitud.

Por supuesto que para *Galileo* no se trataba precisamente de una *hipótesis*. Una física fue para él muy pronto algo casi tan cierto como la anterior matemática pura y aplicada. Que le marcaba asimismo sin solución de continuidad la marcha metódica de su realización (una realización cuyo éxito tiene, necesariamente, a nuestros ojos el significado de una *confirmación de la hipótesis*, de esa

hipótesis en manera alguna evidente de suyo en lo que respecta a la estructura fáctica inaccesible del mundo concreto). Lo que en principio le importó más fue, en consecuencia, conseguir *métodos* capaces de ampliar de forma creciente su radio de aplicación e indefinidamente perfeccionables, con vistas a desarrollar efectivamente todos los métodos de medida diseñados en la idealidad de la matemática pura como posibilidades ideales, y esto yendo mucho más allá de lo efectivamente conseguido hasta ese momento; por ejemplo, para medir velocidades, aceleraciones. Pero también la propia matemática pura de las formas necesitaba una elaboración más rica en la cuantificación constructiva, lo que llevó más tarde a la geometría analítica. Lo que en ese momento importaba era, pues, captar sistemáticamente con tales medios auxiliares la causalidad universal o, como cabría decir, la inductividad universal y particular del mundo empírico que venía presupuesta en la hipótesis. Hay que tener en cuenta que con la nueva *idealización* concreta, y por ende dúplice, *del mundo* implicada en la hipótesis galileana venía dada asimismo como algo de suyo evidente una *causalidad universal exacta* que, obviamente, no resulta alcanzable en un primer paso por inducción a partir de la comprobación de causalidades particulares, sino que precede y guía todas las inducciones de causalidades particulares, como era ya el caso para la causalidad de la intuición en su generalidad concreta, que constituye ella misma la forma concreta e intuitiva del mundo frente a las causalidades aisladas y particulares experimentables en el entorno de la vida.

Esta causalidad universal *idealizada* abarca todas las formas fácticas y las plétoras efectivas en su infinitud idealizada. Evidentemente, también los eventos del lado de las plétoras deben ser metódicamente cuestionados si se quiere que las mediciones a efectuar en la esfera de las formas rindan realmente determinaciones objetivas. Las cosas y los eventos que en cada caso son plenamente concretos y, respectivamente, los modos como las plétoras y las formas fácticas vienen causalmente vinculadas deben entrar en el método. La aplicación de la matemática a plétoras-de-forma realmente dadas genera ya, en virtud de la concreción, presuposiciones causales que deben ser llevadas primero a determinación. Cómo proceder aquí efectivamente; cómo reglamentar metódicamente el trabajo que debe cumplirse siempre en el mundo de la intuición; cómo en este mundo, en el que la idealización hipotética ha introducido infinitudes todavía desconocidas, llegan a justificarse causalmente los datos corpóreos efectivamente experimentables de *ambos* lados y cómo, a partir de ellos y siempre según métodos de medida, han de ser descubiertas las infinitudes ocultas; cómo en las aproximaciones cada vez mayores en las esferas de las formas se producen indicaciones cada vez más perfectas respecto de la plétora cualitativa de los cuerpos idealizados; cómo estos mismos, en tanto que concretos, advienen determinables en aproximaciones de acuerdo con todos sus eventos idealmente posibles: todo esto fue cosa de la *física descubridora*. En otras palabras: era cosa de la apasionada *praxis de la investigación* y no, pongamos por caso, de una reflexión sistemática, previa a ella, sobre las posibilidades de principio, sobre los presupuestos esenciales de una objetivación matemática llamada a poder determinar de hecho lo concreto-real en el plexo de la causalidad universal concreta.

El *descubrimiento* es una mezcla de *instinto y método*. Será preciso, sin embargo, preguntarse si una mezcla así puede ser filosofía en sentido estricto, ciencia, si puede ser conocimiento del mundo en el sentido último y único capaz de servirnos para la comprensión del mundo y de nosotros mismos. En cuanto descubridor, *Galileo* fue derecho a la realización de su idea, a la elaboración de métodos de medida para los datos más próximos y disponibles de la experiencia general; y la experiencia efectiva mostró (de acuerdo, como es natural, con una metódica no radicalmente esclarecida) lo que en cada caso exigía su anticipación hipotética; Galileo encontró conexiones realmente causales que resultaban matemáticamente expresables en «fórmulas».

En el quehacer actual de medición ejercido sobre los datos de la experiencia intuitiva no se obtienen, ciertamente, sino magnitudes empírico-inexactas y sus números. Pero la mensuración es, simultáneamente, en sí misma una técnica de mejoramiento progresivo de la «exactitud» o precisión de la medida camino de un perfeccionamiento creciente. No es una técnica asumible como un método definitivo para dar resultados definitivos, sino que es *al mismo tiempo un método para perfeccionar cada vez más su método* mediante la invención de medios artificiales cada vez mejores (por ejemplo, instrumentos). En virtud, sin embargo, de la referencialidad del mundo a la matemática pura como campo suyo de aplicación, el «cada vez más» adquiere el sentido matemático del *in*

infinitum, y así cada medida adquiere el sentido de una aproximación a un polo sin duda inalcanzable, por supuesto, pero idéntico-ideal, esto es, a una idealidad determinada entre las idealidades matemáticas y, en consecuencia, a sus correspondientes formas numéricas.

Globalmente considerado el método tiene de entrada un sentido *general*, por mucho que en cada caso sea siempre preciso habérselas con lo fáctico-individual. No se tiene, por ejemplo, de entrada ante los ojos la caída libre de *este* cuerpo, sino que lo fáctico-individual sirve de *ejemplo* en la tipología global concreta de la naturaleza dada a la intuición, en cuya invariancia empíricamente familiar viene de antemano coincluida. Y esto es recogido, naturalmente, en la actitud idealizante-matematizante de Galileo. La matematización indirecta del mundo que adviene ahora como *objetivación metódica del mundo de la intuición* produce *fórmulas numéricas* generales que, una vez encontradas, pueden servir, siendo aplicadas, para realizar la objetivación efectiva de los casos particulares que han de subsumirse bajo ellas. Las fórmulas expresan manifiestamente conexiones causales generales, «leyes de la naturaleza», leyes de dependencia reales en forma de dependencias «funcionales» de números. Su sentido genuino no radica, pues, en puras conexiones de número (como si fueran fórmulas en sentido puramente aritmético), sino en lo que la idea galileana de una física universal con su contenido de sentido sumamente complejo, como se mostró, preindicaba en cuanto tarea propuesta a la humanidad científica, y lo que da de sí el proceso de su cumplimiento en la física acompañada de éxito en cuanto proceso de elaboración de métodos particulares y de fórmulas y «teorías» matemáticas troqueladas por ellos.

e) *El carácter de confirmación de la hipótesis científico-natural fundamental*

De acuerdo con nuestras consideraciones —que en cualquier caso desbordan el mero problema del esclarecimiento de la motivación galileana y de la idea y tarea de una física fundada en esta motivación— la idea galileana es una *hipótesis*, y una hipótesis, sin duda, de un género extremadamente *singular*; la actual ciencia de la naturaleza, con su confirmación larga de siglos, es una confirmación

de un género asimismo singular: porque *la hipótesis es, a pesar de la confirmación, y sigue siendo, y siempre será, una hipótesis*; la confirmación (la única concebible para ella) es *un curso infinito de confirmaciones*. La esencia propia de la ciencia de la naturaleza, su modo de ser apriori, es *ser hipótesis hasta el infinito y confirmación hasta el infinito*. En esto la confirmación no sólo está, como en la vida práctica, expuesta a la posibilidad del error y exige ocasionalmente correcciones. En cada fase del desarrollo de la ciencia natural hay aquí una teoría y una metódica de todo punto correctas en cuyo marco el «error» se da por excluido. Newton, el ideal del investigador exacto de la naturaleza, puede decir «*hypotheses non fingo*» y en ello viene asimismo implicado que no se equivocaba en el cálculo y no cometía errores metódicos. Como en todas las particularidades, en todos los conceptos, proposiciones y métodos que expresan una «exactitud», una idealidad, así también en la idea total de una ciencia exacta, y como ya en la idea de la matemática pura asimismo en la idea total de la física, viene entrañada *in infinitum* como forma permanente de la inductividad particular que la geometría ha introducido por vez primera en el mundo histórico. En la progresión infinita de teorías correctas y de teorías particulares reunidas bajo el título de «ciencia natural correspondiente a una época» tenemos una progresión de hipótesis que son en todos los casos hipótesis y confirmaciones. Hay en esta progresión un perfeccionamiento creciente; tomada en su conjunto decimos de toda la ciencia natural que cada vez se acerca más a sí misma, a su propio ser verdadero y «definitivo», que procura una «representación» cada vez mejor de lo que es la «verdadera naturaleza». Pero la verdadera naturaleza está en el infinito no precisamente como una recta pura; en cuanto «polo» infinitamente alejado es también una *infinitud de teorías* y sólo resulta pensable, en consecuencia, como confirmación referida a un *proceso histórico infinito de aproximación*. Esto puede dar quehacer, sin duda, al pensamiento filosófico, pero remite a problemas que todavía no pueden tener cabida aquí y que no pertenecen al grupo de los que, ante todo, deben ocuparnos ahora: lo que ahora nos incumbe es conseguir una claridad completa en lo que respecta a la idea y a la tarea de una física que, como física galileana, determinó originariamente la filosofía moderna, tanto en la forma como se presentó en su motivación cuanto en lo que en esta motivación entró de las

obviedades tradicionales y quedó, en consecuencia, como *presupuesto de sentido no aclarado* o se unió a ello más tarde en una supuesta obviedad transformadora del sentido genuino.

A este respecto tampoco resulta necesario penetrar más concretamente en los primeros pasos de la puesta en escena de la física galileana y de la elaboración de su método.

f) *El problema del sentido de las «fórmulas» científico-naturales*

Algo hay aún aquí, sin embargo, particularmente importante de cara a nuestro empeño clarificador. El *rendimiento decisivo* con el que, de acuerdo con el sentido total del método científico-natural, pasan a ser posibles, sin más requisito y en un orden sistemático, determinadas previsiones que van más allá de la esfera de las intuiciones empíricas inmediatas y de los conocimientos empíricos posibles del mundo precientífico de la vida, es la *coordinación real* de las *idealidades matemáticas* previamente cimentadas hipotéticamente en generalidad indeterminada y cuyo carácter determinado aún está por establecer. Si se las tiene pesentes y, además, en su sentido original, bastará con un simple cambio de la dirección de la mirada hacia este sentido para captar las graduaciones seriales ascendentes de las *intuiciones* (en adelante válidas como aproximaciones) señaladas por las cantidades de la coordinación funcional (en una palabra: por las fórmulas) y, en consecuencia, para representarse vivazmente tales series de intuiciones siguiendo la indicación. Igual ocurre respecto de la coordinación misma, que se expresa en las formas funcionales, y en orden a ella cabe *proyectar las regularidades empíricas del mundo de vida práctico de las que hay expectativa.* En otras palabras: una vez en posesión de las *fórmulas*, se tiene a la vez la posibilidad de la *anticipación* prácticamente deseable de lo que cabe esperar con certeza empírica en el mundo intuitivo de la vida concreta en el que la matemática no es sino una praxis especial. El rendimiento decisivo para la vida es, pues, la matematización con las fórmulas obtenidas gracias a ella.

A partir de esta reflexión resulta inteligible que el apasionado *interés del investigador de la naturaleza* se dirigiera de inmediato, ya con la primera concepción y realización del método, a esta pieza decisiva del rendimiento global descrito, o sea, a las *fórmulas*, y

bajo la rúbrica de «método científico-natural», «método del conocimiento verdadero de la naturaleza», al método tecnificado de obtenerlas y fundarlas de una forma lógicamente irrefutable para cualquiera. Y una vez más resulta comprensible que se haya caído en la tentación de aprehender el verdadero ser de la naturaleza misma en estas fórmulas y en el sentido de las fórmulas.

Este sentido de las fórmulas requiere ahora una clarificación más detallada en lo relativo a la *exteriorización de sentido* que sobreviene inevitablemente con el perfeccionamiento técnico y la aplicación del método. Las mediciones dan números de medidas y en las proposiciones generales sobre las dependencias funcionales de las magnitudes de medida, en lugar de números *determinados* dan *números en general*, enunciados en proposiciones generales que expresan leyes de dependencias funcionales. Hay que tener aquí en cuenta la poderosa difusión, providencial en cierto sentido y funesta en otro, *de las notaciones y de los modos de pensamiento algebraico*, que tiene lugar en la época moderna desde *Vieta*; con anterioridad, pues, a Galileo. Esto significa, ante todo, un prodigioso acrecentamiento de las posibilidades del pensar aritmético heredado en las viejas fórmulas primitivas. Ahora pasa a ser un pensamiento apriórico sobre números en general, sobre relaciones y leyes numéricas, libre, sistemático y completamente purificado de toda realidad intuitiva. Pronto pasa esto mismo a tener aplicación extensiva en la geometría, en toda la matemática pura de las formas espacio-temporales, formas que vienen a ser ahora en su totalidad algebraicamente formalizadas con un propósito metódico. Toma cuerpo así una *«aritmetización de la geometría»*, una aritmetización del dominio total de las formas puras (de las rectas, círculos, triángulos, movimientos, situaciones, etc., ideales). Son concebidas *idealiter* como mensurables de un modo exacto, sólo que las mismas unidades ideales de medida tienen un sentido de magnitud espacio-temporal.

Esta aritmetización de la geometría lleva como por sí misma, en cierta manera, a un *vaciamiento de su sentido*. Las idealidades realmente espacio-temporales, tal como se representan originariamente en el pensamiento geométrico bajo el rótulo habitual de «intuiciones puras» se transforman, por así decirlo, en puras formas numéricas, en estructuras algebraicas. Va de suyo que en el cálculo algebraico el significado geométrico pasa a un segundo plano, inclu-

so es totalmente abandonado; se calcula y sólo al final se recuerda que los números expresan magnitudes. No se calcula, ciertamente, de modo «mecánico», como en el cálculo numérico habitual; se piensa, se inventa, se hacen eventualmente grandes descubrimientos, pero con un sentido insensiblemente desplazado, con un sentido «*simbólico*». Más tarde tiene lugar, a partir de ello, un desplazamiento metódico completamente consciente: un tránsito metódico, por ejemplo, de la geometría al *análisis puro*, tratado como una ciencia especial, y una aplicación a la geometría de los resultados en él obtenidos. Pronto nos ocuparemos más detalladamente de este asunto.

Este proceso de transformación del método, que en la praxis teórica se cumple de una manera instintiva e irreflexiva, comienza ya en la época de Galileo y conduce, en un movimiento incesante de desarrollo, a un grado máximo y, a la vez, a un sobreexceso de la «aritmetización»: a una «formalización» enteramente universal. Es este un proceso que tiene lugar justamente, en virtud de un desarrollo y una ampliación de la teoría algebraica de los números y de las magnitudes camino de un «*análisis*» universal y, al mismo tiempo, *puramente formal*; camino de una «*teoría de la multiplicidad*», de una «logística» —términos que han de ser entendidos bien en un sentido más estricto, bien en un sentido más amplio, ya que hasta la fecha carecemos, por desgracia, de una designación unívoca de lo que de hecho, y de una manera prácticamente comprensible en el trabajo matemático, es un campo matemático uniforme—. Leibniz fue el primero en, adelantándose, ciertamente, mucho a su tiempo, alumbrar la idea universal y cerrada en sí de un pensamiento algebraico supremo, de una «*mathesis universalis*», como él la llamó, asumiéndola como una tarea para el futuro, que sólo en nuestros días ha venido a ser más o menos sistemáticamente elaborada. De acuerdo con su sentido pleno y total no es otra cosa que una *lógica formal* desarrollada en todas las direcciones (esto es, que debe ser desarrollada, en su totalidad propia esencial, hasta el infinito); una ciencia de las *formas de sentido* de «*cualquier cosa en general*» construibles en un pensar puro, esto es, en una generalidad formal vacía, y de las «*multiplicidades*» susceptibles de construcción sistemática sobre este fundamento y no contradictorias en sí, de acuerdo con las leyes formales elementales de la no contradicción de tales construcciones; ciencias, en fin, en lo más alto, del universo

de las «multiplicidades» así concebibles en general. «Multiplicidades» son, pues, *totalidades composibles en sí de objetos en general* que sólo en una generalidad formal vacía son pensadas como «ciertas» y, precisamente, en cuanto definidas mediante determinadas modalidades de algo en general. Entre ellas destacan las llamadas *multiplicidades «definidas»*, cuya definición mediante un «sistema axiomático completo» procura una totalidad de un género especial a los objetos formales que son sus substratos y que vienen contenidos en ellas en todas las determinaciones deductivas; una totalidad con la que, como cabe decir, *se construye la idea lógico-formal de un «mundo en general»*. La «teoría de la multiplicidad» en el sentido señalado es la ciencia universal de las multiplicidades «*definidas*».[2]

g) *El vaciamiento de sentido de la ciencia natural matemática en la «tecnificación»*

Esta máxima extensión de la aritmética algebraica, ya formal ella misma, aunque limitada, tiene, en su aprioridad, aplicación inmediata a toda matemática pura «concretamente atenida a cosas», a la matemática de las «intuiciones puras» y, con ello, a la naturaleza matematizada; pero también se aplica a sí misma, a la aritmética algebraica precedente y, nuevamente en su extensión, a todas sus multiplicidades formales propias. Viene, pues, de esta guisa retrotraída a sí misma. Desarrollando técnicamente sus métodos es llevada de suyo, como ya antes la aritmética, a una transformación en virtud de la que pasa a ser, pura y simplemente, una técnica; una mera técnica para obtener, mediante un proceder calculístico según reglas técnicas, resultados cuyo sentido real de verdad sólo puede lograrse en un pensamiento penetrante efectivamente ejercitado y prácticamente experimentado en los temas mismos. Lo único que aquí está en acción son esos modos de pensar y esas evidencias que resultan indispensables para una técnica como tal. Se opera con letras, con signos de relación y de enlace (+, ×, =, etc.), y obedeciendo las *reglas de juego* de su coordinación; de hecho, y en lo

2. Para más precisión sobre la idea de la multiplicidad definida, cf. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1913, pp. 135 y ss.
Para la idea de la «mathesis universalis», cf. *Logische Untersuchungen*, I, 1900, 1913^2; y, ante todo, *Formale und transzendentale Logik*, Halle, Niemeyer, 1830.

esencial, no de otro modo que en el juego de cartas o de dados. El pensamiento *originario*, que confiere auténtico sentido a este procedimiento técnico y verdad a los resultados obtenidos de acuerdo con las reglas, aunque se trate sólo de la «verdad formal» característica de la *mathesis universalis* formal, está aquí excluido; queda de este modo, y por consiguiente, erradicado también de la propia teoría de la multiplicidad formal, de la precedente teoría algebraica de los números y las magnitudes y, en fin, de todas las restantes aplicaciones de lo técnicamente elaborado, sin retorno al auténtico sentido científico. También, por tanto, de la aplicación a la geometría, a la matemática pura de las formas espacio-temporales.

En sí, el paso de la matemática atenida a cosas a su logicización formal y la autonomización de la lógica formal ampliada como análisis puro o como teoría de la multiplicidad, es algo absolutamente *legítimo* y aún necesario, lo mismo que la tecnificación con la que temporalmente se pierde por entero en un pensamiento puramente técnico. Todo esto puede y debe ser, no obstante, un método comprendido y empleado de *una manera completamente consciente*. Y, sin embargo, sólo es tal si se procuran evitar las peligrosas *desviaciones de sentido*, de tal modo que *la dación originaria de sentido del método*, gracias a la que éste resulta eficaz para el conocimiento del *mundo*, quede siempre actualmente disponible; e incluso todavía más, que este método se vea liberado de toda *tradicionalidad no cuestionada*, tradicionalidad que ya en la primera invención de la nueva idea y del nuevo método insufló momentos de oscuridad en su sentido.

Por supuesto que, como hemos expuesto, el interés predominante del investigador-descubridor de la naturaleza se dirige a las fórmulas, a las ya establecidas y a las que aún están por establecer. A medida que la física avanza en la matematización efectiva de la naturaleza circundante intuitiva previamente dada, y cuanto mayor es el número de proposiciones matemático-científico-naturales de que dispone, y más se perfecciona, también, el instrumento que le viene destinado, la *mathesis universalis*, tanto mayor es el dominio de sus posibles *inferencias deductivas sobre nuevos hechos* de la naturaleza cuantificada y, con ello, de las referencias a las correspondientes verificaciones a efectuar. Estas últimas incumben al *físico experimental*, al igual que todo el trabajo de elevación desde el entorno intuitivo y desde los experimentos y mediciones realizables en él hasta los polos ideales. Los *físicos matemáticos*, por el contrario, anclados en la esfera espacio-temporal aritmetizada o, paralelamente, en la *mathesis universalis* formalizante, manejan las fórmulas físico-matemáticas que les son procuradas como formas puras particulares de la *mathesis* formal, manteniendo, claro es, invariantes las constantes que en ellas ocurren en tanto que leyes funcionales de la naturaleza *fáctica*. Tomando en consideración juntamente todas «las leyes de la naturaleza ya comprobadas o asumidas como hipótesis», los físicos matemáticos extraen, sobre la base del fundamento de todo el sistema formal de leyes de esta *mathesis* que tienen a su disposición, las consecuencias lógicas cuyos resultados han de hacer suyos los físicos experimentales. Pero los físicos matemáticos formulan también las posibilidades lógicas en cada caso disponibles para nuevas hipótesis, que naturalmente deben ser compatibles con la totalidad de las en cada caso admitidas como válidas. Y así, los físicos matemáticos tienen a su cargo la tarea de facilitar las únicas formas de hipótesis en lo sucesivo aún aceptables en cuanto posibilidades hipóteticas para la interpretación de las regulaciones causales —que han de ser acto seguido empíricamente verificadas mediante la observación y el experimento— referidas a sus correspondientes polos ideales, esto es, a leyes exactas. Pero también los físicos experimentales están ya permanentemente orientados en su trabajo hacia los polos ideales, hacia las dimensiones numéricas, hacia las fórmulas generales. Éstas se mantienen, pues, en el centro del interés de *toda* investigación científico-natural. Todos los descubrimientos de la física, tanto antigua como moderna, son descubrimientos en el mundo de las fórmulas coordinado, por así decirlo, a la naturaleza.

El sentido de sus formas radica en idealidades, en tanto que todo el trabajoso esfuerzo para alcanzarlas asume el carácter de mero camino hacia una meta. Y aquí hay que tomar en consideración el influjo de la tecnificación del trabajo intelectual matemático-formal antes caracterizada: la transformación de su pensamiento experimentador, descubridor, configurador de teorías constructivas, a veces del modo más genial, en un pensamiento con conceptos transformados, con conceptos «simbólicos». Con ello se vacía asimismo el pensamiento puramente geométrico, como en la aplicación de éste a la naturaleza fáctica se vacía igualmente el pensamiento científico-natural. La tecnificación afecta, además, a todos los mé-

todos de una u otra manera propios de la ciencia natural. No se trata sólo de que éstos, finalmente, se «mecanicen». A la esencia de todo método corresponde la tendencia a tomar cuerpo a la vez que se tecnifica. Así pues, la ciencia natural está sujeta a un reiterado cambio y encubrimiento de sentido. Todo el juego que se desarrolla entre la física experimental y la física matemática y el prodigioso trabajo llevado aquí siempre efectivamente a cabo discurren *en un horizonte de sentido transformado*. Por supuesto que se tiene una mayor o menor consciencia de la diferencia existente entre τέχνη y ciencia, pero el retorno reflexivo sobre el genuino sentido que debe ser alcanzado mediante el método técnico para la naturaleza se detiene prematuramente. No alcanza ni siquiera para reconducir al nivel de la apuntada idea de una matematización de la naturaleza tal como vino a quedar esbozada a partir de la fecunda meditación de Galileo; no alcanza, en fin, a lo que Galileo y sus sucesores apuntaban con esa idea y que daba sentido al trabajo que realizaban.

h) *El mundo de vida como olvidado fundamento de sentido de la ciencia natural*

Es ahora de la mayor importancia considerar el desplazamiento, consumado ya por *Galileo*, en virtud del que el mundo matemáticamente cimentado de las idealidades pasó a convertirse en el único mundo real, el mundo efectivamente dado como perceptible, el mundo de la experiencia real y posible; en una palabra: nuestro mundo de vida cotidiano. Este desplazamiento sustitutorio fue heredado bien pronto por sus sucesores, los físicos de todos los siglos subsiguientes.

En lo que hace a la geometría pura el propio *Galileo* fue un heredero. La geometría *heredada* y el modo *heredado* de un imaginar y demostrar «intuitivos», de las construcciones «intuitivas», *no era ya la geometría originaria*; era una geometría *vaciada ya de sentido* en esta misma «intuitividad». A su manera también la antigua geometría era una τέχνη, estaba alejada de las fuentes originarias de la intuición efectivamente inmediata y del pensamiento originariamente intuitivo, de las que la intuición llamada geométrica, esto es, la que opera con idealidades, extrajo en un principio su sentido. A la geometría de las idealidades precedió la agrimensura práctica, que nada sabía de idealidades. Pero este *rendimiento pregeométrico* era el fundamento de sentido de la geometría, el fundamento para el gran hallazgo de la idealización, que incluía a la vez el hallazgo del mundo ideal de la geometría y, correlativamente, de la metódica de determinación objetivante de las idealidades mediante construcciones creadoras de «existencia matemática». Que Galileo no reflexionara retrospectivamente sobre el rendimiento originariamente dador de sentido que, operando como idealización sobre el suelo primigenio de toda vida teórica y práctica —el suelo del mundo inmediatamente intuible (y aquí especialmente el mundo de los cuerpos empíricamente intuibles)—, produce las formas ideales geométricas, fue un descuido funesto. No reflexionó, en particular, sobre cómo la libre variación imaginaria sobre este mundo y sus formas no produce sino formas empírico-intuitivas posibles, y no las exactas; ni sobre qué motivación y qué nuevo rendimiento requirió la idealización ya propiamente geométrica. Para el método geométrico que *heredaba* estas operaciones no eran ya, ciertamente, realizadas de modo vivaz, ni menos se elevaban reflexivamente a la consciencia teórica como métodos que efectúan interiormente el sentido de la exactitud. Así pudo parecer que la geometría, en un «intuir» propio, inmediatamente evidente y apriórico, y con un pensamiento que trabajaba con esa intuición, creaba una verdad absoluta, propia, permanente, que en cuanto tal era —obviamente— aplicable sin más. Que esta obviedad era una ilusión —como más arriba hemos hecho destacar en sus rasgos esenciales al reflexionar sobre el pensamiento de Galileo—, que también el sentido de la aplicación de la geometría tiene sus complejas fuentes de sentido, todo esto permaneció oculto para *Galileo* y para la época posterior. Con *Galileo* comienza ya, pues, de modo inmediato, el desplazamiento sustitutorio de la naturaleza intuitiva precientífica por la naturaleza idealizada.

He aquí, pues, la razón por la que todo retorno reflexivo ocasional (o también «filosófico») del trabajo técnico sobre su auténtico sentido se detiene siempre en la naturaleza idealizada, sin que las reflexiones conduzcan radicalmente hasta el fin último al que la nueva ciencia natural, con la geometría a ella vinculada, desarrollándose a partir de la vida precientífica y de su mundo circundante, debió servir desde un comienzo; un fin que, sin embargo, tenía que radicar en *esta vida* y tenía, también, que venir referido a su mundo

de vida. Sólo *a él* podía plantearle el hombre viviente en ese mundo y, por ende, también el investigador de la naturaleza, todas sus cuestiones teóricas y prácticas, sólo *a él* podía reencontrarle teóricamente en la abierta infinitud de sus horizontes desconocidos. Todo conocimiento de leyes no podía ser sino conocimiento de predicciones legaliformemente captables relativas al decurso de fenómenos reales y posibles de la experiencia, predicciones que se le preanuncian al investigador con la ampliación de la experiencia mediante observaciones y experimentos que penetran sistemáticamente en los horizontes desconocidos y que se confirman al modo de las inducciones. A partir de la inducción cotidiana pasó así a constituirse, ciertamente, la inducción conforme al método científico, pero esto no introduce cambio alguno en el sentido esencial del mundo dado previamente como horizonte de todas las inducciones dotadas de sentido. Encontramos este mundo como mundo de todas las realidades conocidas y desconocidas. A él, al mundo de la intuición realmente experimentante, pertenece la forma espacio-temporal con todas estas formas corporales que deben ser dispuestas ordenadamente en él; en él vivimos nosotros mismos según nuestros modos de ser personales-corporales. Pero aquí no encontramos nada de las idealidades geométricas, no encontramos el espacio geométrico ni el tiempo matemático con todas sus formas.

Observación importante, sin duda, aunque harto trivial. Pero esta trivialidad se ha visto sepultada precisamente por la ciencia natural —ya desde la antigua geometría— en virtud, justamente, de aquel desplazamiento sustitutorio de lo que es dado inmediatamente como realidad presupuesta a toda idealización, dado en una confirmación a su manera insuperable, por un rendimiento metódicamente idealizable. Este mundo efectivamente intuitivo, efectivamente experimentado y experimentable, en el que discurre prácticamente toda nuestra vida, permanece invariable tal como es, en su propia estructura esencial, en su *propio* estilo causal concreto, hagamos lo que hagamos, tanto si lo hacemos tecnificadamente como si no. Tampoco se verá, por consiguiente, alterado porque inventemos un método particular, un método geométrico y galileano que lleva el nombre de «física». ¿Qué conseguimos realmente con su ayuda? Pues precisamente una *predicción* ampliada hasta el infinito. Sobre la predicción, podemos decir en este sentido, sobre la inducción, descansa toda vida. La certeza del ser de incluso la más simple de las experiencias induce ya del modo más primitivo. Las cosas «vistas» son siempre más de lo que nosotros vemos de ellas «real y verdaderamente». Ver, percibir, es esencialmente un tener-en-persona, un tener-uno-mismo que es, a la vez, un pre-ver, un pre-sumir. Toda praxis con su previsión implica inducciones, sólo que los conocimientos inductivos habituales, incluso los expresamente formulados y «confirmados» (las predicciones), son «espontáneos» o «naturales», a diferencia de las inducciones «metódicas» y técnicas —propias del método de la física galileana— cuya eficacia puede acrecentarse hasta el infinito.

En la matematización geométrica y científico-natural ceñimos, pues, el mundo de vida —el mundo que nos es dado permanentemente como real en nuestra vida mundanal concreta—, en la abierta infinitud de las experiencias posibles, con un ajustado *ropaje de ideas*, el de las llamadas verdades científico-objetivas. Dicho de otra manera: construimos con un método que —de acuerdo con nuestras expectativas— es capaz de prevalecer e imponerse realmente y hasta en los casos singulares, así como de confirmarse permanentemente a sí mismo, ante todo determinadas inducciones numéricas para las plétoras sensibles, reales y posibles, de las formas intuitivas concretas del mundo de vida, y con ello hacemos, precisamente, nuestras posibilidades de predicción de eventos concretos del mundo, todavía no o ya no dados como reales, de eventos intuitivos del mundo de vida; una predicción que supera infinitamente los rendimientos de la predicción cotidiana.

El ropaje de ideas que conocemos como «matemática y ciencia natural matemática», o incluso el *ropaje de símbolos* de las teorías matemático-simbólicas, cubre —tanto para el científico como para los hombres cultos— todo cuanto asumido como naturaleza «objetiva, real y verdadera» *ocupa el lugar* del mundo de vida, lo disfraza. El ropaje de ideas hace que tomemos por *ser verdadero* lo que es un *método*, un método destinado a corregir en un *progressus in infinitum* las *toscas predicciones* —que son originariamente las únicas posibles dentro de lo efectivamente experimentado y experimentable en el mundo de vida— mediante predicciones «*científicas*». El ropaje de ideas hizo que *el auténtico sentido del método, de las fórmulas, de las «teorías»*, permaneciera ininteligible y no fuera *nunca* comprendido en la ingenua génesis del propio método.

De este modo, tampoco ha sido elevado nunca a consciencia el

problema radical de cómo semejante ingenuidad pudo convertirse efectivamente en un hecho histórico vivo y puede seguir siéndolo; de cómo un método que apunta realmente a un fin —la resolución sistemática de una tarea científica infinita— y que, en consecuencia, procura una y otra vez resultados indudables, pudo desarrollarse y ser seguidamente capaz de funcionar de modo siempre provechoso a través de los siglos sin que nadie poseyera una verdadera comprensión del sentido auténtico y de la necesidad interna de tales rendimientos. Faltó, por consiguiente, y sigue faltando todavía, la evidencia efectiva en la que quien rinde conociendo no sólo puede darse razón a sí mismo de lo que hace innovadoramente y con lo que trabaja, sino también de todas las implicaciones de sentido recubiertas por la sedimentación o, lo que es igual, por la tradición; o sea, de los presupuestos permanentes de sus estructuras, ideas, proposiciones, teorías. ¿No se asemejan acaso la ciencia y su método a una máquina que efectúa un trabajo a todas luces muy provechoso y que por ello y en ello resulta fiable, una máquina que cualquiera puede aprender a manejar correctamente sin entender en lo más mínimo la posibilidad y necesidad internas de sus rendimientos específicos? Pero ¿podía la geometría, podía ser la ciencia proyectada de antemano como una máquina a partir de una comprensión perfecta —científica— en un sentido similar? ¿No tenía que llevar esto a un «*regressus in infinitum*»?

Finalmente: ¿no hay aquí un problema que se alinea conjuntamente con el de los instintos, en sentido habitual? ¿No es este acaso *el problema de la razón oculta*, una razón que sólo se sabe a sí misma como tal razón una vez manifiesta?

Galileo, el descubridor de la física, esto es, de la naturaleza física —o para hacer justicia a los que le prepararon el terreno el descubridor que dio cima a la tarea—, es *un genio descubridor y encubridor* a un tiempo. Descubre la naturaleza matemática, la idea metódica, rotura el camino de la infinitud de los descubridores y de los descubrimientos físicos. Descubre, frente a la causalidad universal del mundo intuitivo-sensible (en cuanto forma invariante del mismo), lo que desde entonces es llamado sin más la *ley de la causalidad*, la «forma apriórica» del mundo «*verdadero*» (idealizado y matematizado), la «ley de la legaliformidad exacta», según la cual *todo evento* de la «naturaleza» —de la naturaleza idealizada— viene sometido a *leyes exactas*. Todo esto es descubrimiento-encubrimiento, y hasta hoy lo hemos asumido como la pura y simple verdad. Porque nada ha cambiado, en efecto, en el orden principial la crítica de la «ley clásica de la causalidad», de efectos filosóficos presuntamente revolucionarios, protagonizada por la nueva física atómica. En mi opinión, *lo esencial en el orden principial* permanece, en efecto, a pesar de todo lo nuevo: la *naturaleza matemática en sí*, la naturaleza dada en fórmulas, la naturaleza que sólo puede ser interpretada a partir de las fórmulas y en orden a ellas.

No dejo, por supuesto, de colocar a *Galileo* con *toda seriedad* en la cúspide de los máximos descubridores de la época moderna, y admiro también del modo más serio, como es natural, a los grandes descubridores de la física clásica y postclásica y su *rendimiento intelectual*, un rendimiento que no sólo no es en absoluto meramente *mecánico* sino que, de hecho, resulta altamente *sorprendente*. En modo alguno es disminuido este rendimiento por la dilucidación que de él hemos desarrollado como τέχνη, ni por la *crítica principial*, que muestra que el sentido genuino y auténticamente originario de estas teorías permaneció y tuvo que permanecer oculto a los físicos, incluso a los grandes y a los más grandes. No se trata de un sentido metafísicamente introyectado de un modo más o menos subrepticio o por vía meramente especulativa, sino de un sentido que en la evidencia *más irrefutable* se revela como su sentido *propio*, su único sentido verdadero, frente al sentido del *método*, que tiene su propia inteligibilidad en el operar con las *fórmulas* y en su *aplicación* práctica, la *técnica*.

En qué medida lo dicho hasta el momento resulta, a pesar de todo, todavía unilateral y no hace justicia a algunos horizontes de problemas conducentes a una nueva dimensión, problemas que sólo descubre una nueva reflexión sobre este mundo de vida y sobre el hombre en cuanto sujeto del mismo, es cosa que sólo podrá verse cuando hayamos avanzado más en el esclarecimiento de la evolución histórica y de sus más profundas fuerzas motrices.

i) *Malentendidos funestos derivados de la falta de claridad sobre el sentido de la matematización*

Con la reinterpretación matematizante de la naturaleza desarrollada por Galileo irrumpieron con fuerza consecuencias tergiversa-

das, capaces de afectar también a la naturaleza, que resultaban tan obvias a partir de aquélla que pudieron dominar todos los desarrollos ulteriores de la reflexión sobre el mundo, hasta nuestros propios días. Pienso en la célebre teoría galileana de *la mera subjetividad de las cualidades sensibles específicas*, que poco después fue consecuentemente desarrollada por *Hobbes* como teoría de la subjetividad de todos los fenómenos concretos de la naturaleza sensiblemente intuitiva y del mundo en general. Los fenómenos están sólo en los sujetos; están en ellos tan sólo como consecuencias causales de los eventos que tienen lugar en la verdadera naturaleza, eventos que, por su parte, sólo existen en propiedades matemáticas. Si el mundo intuitivo de nuestra vida es meramente subjetivo, entonces todas las verdades de la vida pre- y extra-científica, que conciernen a su ser real, son desvalorizadas. Sólo conservan algún significado en la medida en que, aunque falsas, anuncian vagamente un en-sí situado más allá de este mundo de la experiencia posible y trascendente a él.

Pero consideremos aún, en conexión con esto, una ulterior consecuencia de la nueva conformación de sentido: una auto-interpretación de los físicos resultante de ella como «algo obvio» y que hasta hace poco fue realmente dominante:

La naturaleza es matemática en su «verdadero ser en sí». De este en-sí la matemática *pura* de la espacio-temporalidad eleva a conocimiento un estrato de leyes con evidencia *apodíctica*, en cuanto válidas incondicionada y absolutamente: en forma inmediata las leyes axiomáticas elementales de las construcciones aprióricas, en mediaciones infinitas las leyes restantes. En lo que se refiere a la forma espacio-temporal de la naturaleza, poseemos precisamente la *facultad «innata»* (como se la llamará más tarde) de conocer con certeza el verdadero ser en sí en cuanto ser en la idealidad matemática (antes de toda experiencia real). Implícitamente nos es, pues, ella misma innata.

Otra cosa ocurre con la *legaliformidad natural* universal más concreta de la naturaleza, aunque también ella es de todo punto matemática. Nos es inductivamente accesible, *a posteriori*, a partir de los datos de la experiencia fáctica. Presuntamente inteligibles ambas por completo están frente a frente diferenciadas del modo más nítido: la matemática apriórica de las formas espacio-temporales y la ciencia natural inductiva —que no por ello deja de aplicar la matemática pura—. O también: existe una nítida diferencia entre la relación puramente matemática entre fundamento (premisas) y consecuencia (conclusión) y la relación entre fundamento real (causa) y consecuencia real (efecto), esto es, la relación de la causalidad natural.

Y, sin embargo, poco a poco deja notar su presencia una penosa sensación de falta de claridad sobre la relación entre la *matemática de la naturaleza* y la *matemática de la forma espacio-temporal* a ella, empero, correspondiente; entre *esta* matemática innata y *aquélla, que no lo es*. Frente al conocimiento absoluto, como suele decirse, que atribuimos al Dios Creador, el conocimiento de la matemática pura sólo tiene un defecto: que es, en verdad, un conocimiento siempre absolutamente evidente, pero que requiere un proceso sistemático para hacer real para el conocimiento todo «lo existente» en formas de la forma espacio-temporal, esto es, para realizarlo como matemática explícita. Respecto de lo que existe concretamente en la naturaleza carecemos, por el contrario, de toda evidencia apriórica; debemos inducir la matemática entera de la naturaleza a partir de hechos de experiencia más allá de la forma espacio-temporal. Pero ¿no es acaso la naturaleza en sí por completo matemática? ¿Acaso no debe ser pensada ella también como un sistema matemático uniforme? Y, por consiguiente, ¿no debe acaso ser efectivamente representable en una matemática uniforme de la naturaleza: justamente en la que la ciencia de la naturaleza busca siempre y la busca como comprendida en un sistema de leyes de forma «axiomática», un sistema cuya axiomática nunca es sino mera hipótesis y no resulta jamás, por tanto, efectivamente alcanzable? Pero, a decir verdad, ¿por qué no? ¿Por qué razón no tenemos perspectiva alguna de descubrir el sistema de axiomas propios de la naturaleza como un sistema de axiomas genuinos, apodícticamente evidentes? ¿Tal vez porque carecemos a este respecto de la facultad innata?

En la forma de sentido exteriorizada, más o menos tecnificada ya, de la física y de su método, aparecía «con toda claridad» la diferencia cuestionada: la diferencia entre matemática «pura» (apriórica) y matemática «aplicada», entre «existencia matemática» (en el sentido de la matemática pura) y existencia de lo real matemáticamente conformado (donde, por consiguiente, la forma matemática es un componente en el sentido de una propiedad real). Y, sin

embargo, incluso un genio tan eminente como *Leibniz* tuvo que bracear largamente con el problema de captar en su sentido correcto una y otra existencia —es decir, universalmente la existencia de la forma espacio-temporal, en cuanto puramente geométrica, y la existencia de la naturaleza matemático-universal con su forma real fáctica— y de comprender ambas en su justo sentido, captándolas a un tiempo en su correcta relación recíproca.

Qué papel jugaron estas oscuridades en la problemática *kantiana* de los juicios sintéticos apriori y en su distinción entre los juicios sintéticos de la matemática pura y los de las ciencias de la naturaleza, es cosa que habrá de ocuparnos por extenso más adelante.

La falta de claridad aumentó después y se transformó con la elaboración y aplicación metódica permanente de la matemática formal pura. Vinieron a verse, en efecto, mezclados el «espacio» y la «multiplicidad euclidiana» definida de modo puramente *formal*; el *axioma verdadero* (en el sentido habitual y antiguo del término, por supuesto) en cuanto norma ideal de validez incondicionada captada en la evidencia bien del pensamiento geométrico puro, bien del pensamiento aritmético, puramente lógico, y el *«axioma» impropio* —un término que en la teoría de la multiplicidad no designa en modo alguno juicios («proposiciones»), sino formas proposicionales en cuanto elementos de la definición de una «multiplicidad» a construir formalmente en ausencia de toda contradicción interna.

j) *Significado fundamental del problema del origen de la ciencia natural matemática*

También estas oscuridades, como todas las mostradas hasta aquí, son consecuencias de la *transformación de una formación de sentido originariamente viva*, esto es, de la transformación de la consciencia originariamente viva de una tarea de la que surge el método, y surge en cada caso en su sentido particular. Así el método surgido —el cumplimiento progresivo de la tarea— es, en cuanto método, una técnica (τέχνη) que se transmite hereditariamente, pero que no transmite con ello sin más su verdadero sentido. De ahí precisamente que una tarea y un rendimiento teóricos como los de una ciencia de la naturaleza (y ciencia del mundo en general) que sólo puede dominar la infinitud de su temática mediante las infinitudes del método y estas infinitudes, a su vez, sólo mediante un pensamiento y un hacer técnicos, vaciados de sentido, sólo puedan tener efectiva y originariamente un sentido, y conservarlo, *si* el científico ha desarrollado en sí la capacidad de *preguntar retrospectivamente* por el *sentido originario* de todas sus configuraciones de sentido y de todos sus métodos: por el *sentido histórico de la fundación originaria* y, sobre todo, por el sentido de todas las herencias de sentido asumidas inadvertidamente, así como por el de todas las posteriores en igual situación.

Pero el matemático, el científico de la naturaleza, es, en el mejor de los casos, un técnico genial del método —ese método al que debe los descubrimientos que son lo único que él realmente busca— y, por lo general, no está en absoluto capacitado para hacer tales reflexiones. En su esfera efectiva de investigación y descubrimiento ignora que cuanto dichas reflexiones han de explicar tiene, hablando en términos absolutos, *verdadera necesidad de ser explicado*. Y ello, precisamente, por razón de un interés, el interés por el conocimiento efectivo del *mundo mismo*, de la *naturaleza misma*, que tiene la máxima importancia para una filosofía, para una ciencia. Y es precisamente esto, y en la medida en que fuera absolutamente determinante en su fundación originaria, lo que ha sido perdido por una ciencia tradicionalmente legada y transformada en τέχνη. Cualquier posible intento por parte de un círculo de investigadores no específicamente matemático ni científico-natural, de llevar al científico a este tipo de reflexiones, es rechazado como «metafísica». El especialista que ha consagrado su vida a estas ciencias es, en fin —y esto tiene para él el carácter de lo obvio—, quien mejor puede saber lo que en y con su trabajo se propone y consigue. Las necesidades filosóficas despertadas también en estos investigadores por motivos históricos que deberán ser aún esclarecidos (necesidades «matemático-filosóficas», «científico-natural-filosóficas»), son suficientemente satisfechas por ellos mismos, pero, a decir verdad, de un modo tal que la dimensión entera en la que hay que penetrar con ánimo indagatorio no es siquiera percibida, ni menos, por tanto, cuestionada.

k) *Característica metódica de nuestra dilucidación*

Digamos aún, para concluir —y con la intención de ser útiles a nuestro objetivo general—, algunas palabras sobre el *método* que hemos seguido en las muy intrincadas reflexiones de este parágrafo. Las reflexiones históricas a que nos entregamos para alcanzar la autocomprensión tan necesaria en nuestra situación filosófica, exigieron claridad sobre el *origen del espíritu moderno* y, con ello —y en virtud, precisamente, de la importancia nunca suficientemente subrayada de la matemática y de la ciencia matemática de la naturaleza—, sobre el origen de estas ciencias. Lo que quiere decir: claridad sobre la motivación originaria y el movimiento de ideas que lleva a la concepción de su idea de la naturaleza y, a partir de ahí, al movimiento de su realización en el desarrollo actual de la propia ciencia natural. En *Galileo*, la idea en cuestión irrumpe, por así decirlo, por vez primera como idea plena y consumada; por eso he vinculado a su nombre todas las reflexiones (idealizando y simplificando, pues, en cierto modo la situación), aunque un análisis histórico más detallado debería, sin duda, rendir justicia a lo que Galileo debe, en sus ideas, a sus «precursores». (Por lo demás, seguiré procediendo así y no sin buenas razones.) En cuanto a la situación con que se encontró, y cómo tuvo ésta que motivarle y, de acuerdo con sus conocidas manifestaciones, le motivó realmente, es cosa que en alguna de sus dimensiones puede rápidamente constatarse, con utilidad para una mejor comprensión del comienzo de la entera dación de sentido de la ciencia natural. Pero ya al intentar tal tropezamos con las desviaciones y recubrimientos de sentido de las épocas posteriores, hasta las más recientes. Porque nosotros mismos, que llevamos a cabo estas reflexiones, estamos bajo el *hechizo* de las mismas (al igual, supongo, que mis lectores). Presos de él, no tenemos en un primer momento la menor sospecha de estas desviaciones de sentido; nosotros que, por el contrario, creemos saber tan bien lo que la matemática y la ciencia natural «son» y rinden. Porque ¿quién ignora hoy esto, desde sus años mismos de escuela? Con todo, incluso la primera iluminación del sentido originario de la nueva ciencia de la naturaleza y de su estilo metódico innovador nos hace presentir algo de las desviaciones de sentido

posteriores. Que manifiestamente influyen sobre el análisis motivacional, o al menos lo dificultan.

Nos encontramos, por consiguiente, en una especie de *círculo*. La comprensión de los comienzos sólo puede alcanzarse plenamente a partir de la ciencia dada en su forma actual y mediante una mirada retrospectiva sobre su desarrollo. Pero sin una comprensión de los *comienzos* este desarrollo es, en cuanto *desarrollo de sentido*, mudo. No nos queda, pues, más que una salida: avanzar y retroceder en «zigzag», ayudándose uno a otro cada uno de estos movimientos en interrelación. Una clarificación relativa de un lado aportará cierta luz sobre el otro, que a su vez la irradiará sobre el lado opuesto. Así pues, en esta consideración y crítica históricas que partiendo de *Galileo* (y, seguidamente, de *Descartes*) deberá seguir el propio decurso temporal, tendremos, sin embargo, que efectuar constantemente *saltos históricos*, saltos que no obedecen a afán alguno de divagar, sino a necesidades. Necesidades, en efecto, si, como se ha dicho, queremos estar a la altura de la tarea de autorreflexión que impone la situación de «derrumbe» de nuestro tiempo, de la que forma parte el propio «derrumbe de la ciencia». Pero esta tarea remite, ante todo, a la reflexión sobre el sentido originario de las nuevas ciencias y, sobre todo, al de la ciencia exacta de la naturaleza, en la medida en que ésta, como tendremos que reconstruir seguidamente, ha sido y es todavía, desde sus comienzos y en adelante, con todos sus desplazamientos de sentido y todas sus autointerpretaciones desacertadas, de una importancia decisiva para el devenir y el ser de las ciencias positivas modernas, así como de la filosofía moderna y, en general, del espíritu de la moderna humanidad europea.

El método implica también esto: los lectores —y, especialmente, los formados en las ciencias de la naturaleza— habrán sido sensibles al hecho, que les habrá parecido indicio casi de diletantismo, de que no se haya recurrido aquí en absoluto al lenguaje científico-natural especializado. Ese lenguaje ha sido evitado conscientemente. Entre las grandes dificultades de un modo de pensar que por doquier busca hacer valer la «intuición originaria», o sea, el mundo de vida pre- y extracientífico, que acoge en sí toda vida actual y también la vida del pensamiento científico y la alimenta como fuente de sus configuraciones técnicas de sentido, entre todas esas dificultades figura, decía, el tener que elegir el lenguaje ingenuo de la

vida, pero también el tener que manejarlo adecuadamente, esto es, como se requiere para la evidencia de las demostraciones.

Que el retorno cabal a la ingenuidad de la vida, si bien en una reflexión que se eleva sobre ella, es el único camino posible para superar la ingenuidad filosófica que subyace en la «cientificidad» de la filosofía objetivista tradicional, es algo que se clarificará poco a poco y, finalmente, de un modo pleno, y abrirá las puertas a la nueva dimensión, ya repetidas veces indicada.

Hay que agregar, no obstante, que conforme a su propio sentido todas nuestras dilucidaciones no podrán ser útiles a la comprensión sino en la relatividad de la situación que les corresponde, y que nuestra explicitación de las reservas que toman cuerpo en las críticas transcritas —que nosotros, como hombres del presente que llevamos a cabo ahora esta reflexión, no ocultamos— cumplen una función metódica: deben preparar ideas y métodos que poco a poco tomarán forma en nosotros como resultados de la reflexión y habrán de servir a nuestra liberación. Toda reflexión a partir de razones «existenciales» es naturalmente *crítica*. Pero en modo alguno olvidaremos llevar más tarde a la forma reflexiva del conocimiento el sentido fundamental de la marcha de nuestra reflexión y la naturaleza particular de nuestra crítica.

§ 10. El origen del dualismo en el modelo dominante de la ciencia natural. La racionalidad del mundo «more geometrico»

Una pieza fundamental del nuevo tipo de consideración de la naturaleza debe ser aún subrayada. En la dirección de la mirada que desde la geometría dirige al mundo y a partir de lo que aparece sensiblemente y es matematizable, Galileo *hace abstracción* de los sujetos en cuanto personas con una vida personal, de cuanto en uno u otro sentido pertenece al espíritu, de todas las propiedades culturales que se allegan a las cosas en la praxis humana. De esta abstracción resultan las cosas puramente corporales, que son, sin embargo, tomadas como realidades concretas y tematizadas en su totalidad como un mundo. Puede bien decirse que sólo con Galileo irrumpe la idea de una naturaleza como *un mundo de cuerpos real y cerrado en sí*. Juntamente con la matematización, que demasiado

pronto vino a convertirse en una obviedad, produce esto como consecuencia una causalidad natural cerrada en sí, en la cual todo acontecer viene determinado unívocamente y de antemano. Con ello se prepara también, de modo manifiesto, el *dualismo*, que muy pronto irrumpe con Descartes.

Tenemos, de modo general y fundamental, que tomar consciencia ahora de que la concepción de la nueva idea de la «naturaleza» como un mundo corpóreo encapsulado, real y teóricamente cerrado en sí mismo, trae muy pronto consigo una completa transformación de la idea del mundo, en términos absolutos. El mundo se escinde, por así decirlo, en dos mundos: naturaleza y mundo anímico, de los que el segundo no accede, a causa, obviamente, del carácter de su referencia a la naturaleza, a una mundaneidad autónoma. Los antiguos tenían teorías e investigaciones particulares sobre los cuerpos, pero ningún mundo corpóreo cerrado como tema de una ciencia natural universal. Tuvieron también investigaciones sobre el alma humana y animal, pero no podían tener una psicología en el sentido moderno, una psicología que sólo por el hecho de tener ante sí una naturaleza y una ciencia natural universales pudo aspirar a una correspondiente universalidad, esto es, a una universalidad en un campo a ella correspondiente e igualmente cerrado en sí.

La escisión y transformación de sentido del mundo son consecuencias explicables de *la conversión en modelo del método científico-natural*, de todo punto inevitable de hecho en los comienzos de la época moderna. O dicho de otra manera, del carácter modélico asumido por la racionalidad científico-natural. En la matematización de la naturaleza, tal como se la entendió en cuanto idea y tarea, latía el supuesto de que la coexistencia de la totalidad infinita de sus cuerpos en la espacio-temporalidad era, considerada en sí, matemáticamente racional; sólo que, en cuanto inductiva, la ciencia de la naturaleza no podía tener sino un acceso inductivo a las conexiones matemáticas en sí. En cualquier caso, en cuanto ciencia que inducía una realidad matemática y que era guiada por la matemática pura, poseía ya la más alta racionalidad. ¿No iba acaso ésta a convertirse en el modelo de todo conocimiento genuino? Si para ella tenía que resultar posible, yendo más allá de la naturaleza, una ciencia genuina, ¿no iba acaso a seguir el modelo de la ciencia natural o, mejor aún, el de la matemática pura, dado que en otras esferas del conocimiento le correspondía tal vez a la capacidad de

evidencia apodíctica en axiomas y deducción la condición de «innata»? Que encontremos ya en *Descartes* la idea de una matemática universal no es ningún milagro. Por supuesto que el peso de los éxitos teóricos y prácticos inaugurados ya con Galileo contribuyó en este respecto. Mundo y filosofía adquieren en esta estela una fisonomía completamente nueva. El mundo debe ser un mundo racional en sí, en el nuevo sentido de la racionalidad, tomado de la matemática o, respectivamente, de la naturaleza matematizada. Y, correspondientemente, la filosofía, la ciencia universal del mundo, tenía que ser edificada como una teoría racional unitaria «*more geometrico*».

§ 11. El dualismo como raíz de la inaprehensibilidad de los problemas de la razón, como presupuesto de la especialización de las ciencias, como fundamento de la psicología naturalista

En cualquier caso, si como es tenido por evidente —en la situación histórica dada— la naturaleza racional, en el sentido de las ciencias naturales, es un mundo corpóreo que es en sí, entonces el mundo en sí debería ser, de una manera peculiar y antes no conocida, un mundo *escindido*, escindido en naturaleza en sí y en un tipo de ser diferente de ella: el ente psíquico. Esto tenía, desde un principio, que plantear graves dificultades ya con respecto de la idea de Dios legada por la religión y en modo alguno abandonada. ¿No era Dios acaso indispensable como principio de la racionalidad? El ser racional, y ya ante todo como naturaleza, ¿no presupone acaso, para ser pensable, una teoría racional y una subjetividad que la produce? La naturaleza y, en general, el mundo en-sí, ¿no presupone acaso a Dios en cuanto razón que es absolutamente? ¿No goza acaso el *ser psíquico*, en cuanto una subjetividad que es puramente para sí, de una ventaja en el ser-en-sí? Divino o humano, el ser psíquico es siempre subjetividad.

La separación de lo psíquico produjo, de modo general, allí donde había sensibilidad para los problemas de la razón, dificultades crecientes. Por supuesto que sólo más tarde llegaron a ser éstos tan imperiosos como para convertirse en el tema central de la filosofía en grandes investigaciones sobre el entendimiento humano, en

«críticas de la razón». Pero la fuerza de los motivos racionalistas era todavía inquebrantable y por doquier se apostaba, con plena confianza, por la realización multilateral de una filosofía racionalista. Y no enteramente sin éxito en lo que hace a conocimientos indudablemente valiosos que aún cuando «todavía no» correspondían al ideal, podían ser, de todos modos, interpretados como grados preparatorios. Cada establecimiento de una ciencia particular era guiado *eo ipso* por la idea de una teoría racional a ella correspondiente y, respectivamente, por un *ámbito racional* en sí. La especialización de la filosofía en ciencias particulares tiene, en consecuencia, un sentido profundo y exclusivamente relacionado con la actitud moderna. Las especializaciones de los investigadores antiguos no podían producir ciencias particulares en nuestro sentido. La ciencia natural de *Galileo* no surgió de una especialización. Por otra parte, sólo las nuevas ciencias ulteriormente advenidas especializaron la idea de una filosofía racional motivada por la nueva ciencia natural y tomaron de ella el impulso para el progreso y la conquista de nuevos ámbitos: regiones particulares racionalmente cerradas en el interior de la totalidad racional del universo.

Naturalmente que casi desde un comienzo, y como primera exigencia, apareció, una vez proclamada por Descartes la idea de la filosofía racional y de la separación entre naturaleza y espíritu, una nueva psicología ya con el contemporáneo de Descartes, *Hobbes*. Fue enseguida, como hemos indicado ya, una psicología de un estilo por completo extraño al de la época anterior, una psicología concretamente proyectada como antropología psicofísica en el espíritu del racionalismo.

No hay que dejarse desorientar por el usual contraste entre empirismo y racionalismo. El naturalismo de un Hobbes quiere ser fisicalismo y como todo fisicalismo tiene, justamente, por modelo la racionalidad fisicalista.[3]

Esto vale también para las restantes ciencias de la modernidad, las ciencias biológicas, etc. La escisión dualista, consecuencia de la

3. Cuando uso aquí, con cierta frecuencia, la palabra «fisicalismo», lo hago exclusivamente en el sentido general, un sentido que resulta evidente a partir del curso mismo de nuestras investigaciones, para designar extravíos filosóficos procedentes de malinterpretaciones del verdadero sentido de la física moderna. La palabra no remite, pues, aquí especialmente al «movimiento fisicalista» («Círculo de Viena», «empirismo lógico»).

concepción fisicalista de la naturaleza, influye en ellas y hace que se desarrollen en forma de disciplinas escindidas. En su inicial orientación puramente unilateral a lo corpóreo, las ciencias biofísicas se ven, ciertamente, obligadas a captar primero descriptivamente las concreciones, se ven obligadas a analizarlas y clasificarlas intuitivamente; pero la concepción fisicalista de la naturaleza hizo que pareciera obvio que una física más avanzada pudiera un día —y finalmente— «explicar» de modo racional-fisicalista todas estas concreciones. De ahí la consideración del florecimiento de las ciencias descriptivas biofísicas —debido, sobre todo, al empleo ocasional de conocimientos fisicalistas— como un éxito, en definitiva, del método científico-natural, interpretado siempre de modo fisicalista.

En lo que, por otra parte, concierne a lo psíquico —que resta tras la eliminación del cuerpo animal y, sobre todo, del humano, que tienen su sitio en la naturaleza regionalmente cerrada— la ejemplaridad de la concepción fisicalista de la naturaleza y del método científico-natural juega, ya desde Hobbes, y como bien cabe comprender, un importante papel. Y ello de un modo tal, que al alma le es asignado un tipo de ser principalmente análogo al de la naturaleza, a la vez que a la psicología se le asigna la tarea de elevarse teóricamente desde la descripción a la última «explicación» teórica, como en la biofísica. Todo ello, sin embargo, desestimando la teoría cartesiana de las «sustancias» corpórea y psíquica diferenciadas por atributos fundamentalmente diversos. Esta *naturalización de lo psíquico* es transmitida, por mediación de *John Locke*, a toda la época moderna, hasta nuestros días. Resulta significativa la imagen lockeana del *white paper*, de la *tabula rasa* sobre la que van y vienen los datos psíquicos de acuerdo con algún tipo de regulación, como en la naturaleza lo hacen los eventos corporales. En *Locke* este naturalismo de nuevo cuño no es elaborado consecuentemente, no es pensado hasta el fin como un sensualismo positivista. No obstante, se expande eficazmente y de un modo decisivo para las evoluciones históricas de toda la filosofía. Con todo, la nueva *psicología* naturalista no fue, desde su aparición, una promesa vana; está viva y presente en grandes e impresionantes obras, con la pretensión, por otra parte, de fundamentar duraderamente una ciencia universal.

Alimentadas del mismo espíritu, todas las nuevas ciencias —incluida, en la cúspide, la metafísica— parecen tener éxito. Allí donde el racionalismo fisicalista no resultaba seriamente realizable, como precisamente en la metafísica, se recurría a oscuras matizaciones, con la ayuda de conceptos escolásticos transformados. Es preciso subrayar, por lo demás, que el sentido rector de la nueva racionalidad no era generalmente pensado hasta el fondo con precisión, por mucho que fuera el motor de los movimientos. Es más, su dilucidación con ambiciones de precisión constituyó una parte del trabajo intelectual filosófico desde *Leibniz* hasta *Christian Wolff*. De cómo el nuevo racionalismo naturalista creía poder crear «*ordine geometrico*» una filosofía sistemática —una metafísica, una ciencia de las cuestiones supremas y últimas, de los problemas de la razón, pero también, juntamente con ellos, de los problemas de hecho— tenemos un ejemplo clásico en la «*Ethica*» de Spinoza.

Hay que entender, de todos modos, correctamente a *Spinoza* en su sentido histórico. Interpretar a Spinoza de acuerdo con lo superficialmente visible de su método «geométrico» de demostración, no equivale sino a malentenderlo. Comenzando como cartesiano, Spinoza está dominado sin resquicios por la convicción de que no sólo la naturaleza, sino la totalidad del ser en general, debe ser un sistema racional uniforme. Algo comprensible por sí mismo de entrada. En el sistema total tiene que estar contenido el sistema matemático de la naturaleza; pero como parte de un sistema, éste no puede ser autónomo. No es posible, pues, abandonar la física a los físicos, como si ésta fuera un sistema verdaderamente completo y, por otra parte, ceder el miembro contrapuesto del dualismo, la psicología, a los correspondientes especialistas para que éstos pasaran a elaborar un sistema racional propio de la misma. En la unidad del sistema racional total tenía, por otra parte, que entrar también como tema teórico Dios, la sustancia absoluta. Spinoza se veía ante la tarea de descubrir el postulado sistema racional total de lo existente y, ante todo, las condiciones de su inteligibilidad unitaria, para realizarlo acto seguido sistemáticamente mediante construcción efectiva. Sólo así, esto es, mediante los hechos consumados, queda comprobada la efectiva inteligibilidad de una totalidad racional del ser. Porque antes, y a pesar de la evidencia que en esa actitud es asignada a la ejemplaridad de la ciencia natural, tal inteligibilidad sólo es un postulado; un postulado cuya posibilidad de ser pensado desde y por el dualismo de «sustancias» radicalmente diversas, con una sustancia absoluta y supremamente genuina

por encima, en modo alguno resultaba clara. Naturalmente que para Spinoza sólo entraba en juego lo general sistemático: su «Ethica» es la *primera ontología universal*. Mediante ella —pensaba— era posible lograr el verdadero sentido sistemático tanto para la actual ciencia de la naturaleza como para la psicología, que tenía que construirse, en paralelo y análogamente a ella; un sentido sistemático sin el que ambas permanecían, en fin, incomprensibles.

§ 12. Caracterización global del racionalismo fisicalista moderno

En su origen antiguo la filosofía quería ser «ciencia», conocimiento universal del universo de lo existente: no conocimiento cotidiano, vago y relativo —δόξα—, sino conocimiento racional: ἐπιστήμη. Sólo que la filosofía antigua no llegó a alcanzar la verdadera idea de la racionalidad y, en conexión con ella, la verdadera idea de la ciencia universal: tal era la convicción de los fundadores de la modernidad. El nuevo ideal sólo vino a resultar posible gracias al modelo de la matemática y de la ciencia natural renovadas. Mostró su posibilidad al vibrante ritmo de su realización. Y ¿qué otra cosa es, puestos así, la ciencia universal —concebida como idealmente consumada— sino la *omnis-ciencia*? Este es, pues, en verdad, para los filósofos un objetivo asumido como realizable, aunque quede situado en el infinito; no para filósofos aislados ni para un grupo de investigadores de una época determinada, por supuesto, pero sí realizable en el progreso infinito de las generaciones y de sus investigaciones sistemáticas. En sí el mundo es —se considera aquí que es posible ver tal apodícticamente— una unidad sistemática racional en la que todas las particularidades tienen que ser determinadas racionalmente hasta lo último. Su forma sistemática (su estructura esencial universal) puede ser alcanzada, está a disposición nuestra y nos es conocida de antemano, en la medida, en cualquier caso, en que es puramente matemática. Se trata solamente de determinarla en su particularidad, lo que desgraciadamente sólo resulta posible por vía inductiva. Este es el camino —ciertamente infinito— hacia la omnisciencia. Se vive, pues, en la tranquilizadora certeza de un camino conducente de lo próximo a lo lejano, de lo más o menos conocido a lo desconocido, un camino

asumido como método infalible para ampliar el conocimiento y en virtud del que a partir del Todo del ser realmente todo debería resultar conocido en la plenitud de su ser-en-sí en un progreso infinito. Pero a éste corresponde también permanentemente otro progreso: el de la aproximación de lo sensible-intuitivamente dado en el mundo de vida que nos rodea a lo matemáticamente ideal, esto es, en el perfeccionamiento de la «subsunción», siempre sólo aproximativa, de los datos empíricos bajo los conceptos ideales a ellos correspondientes, de acuerdo con la metódica que hay que crear a tal efecto, con el refinamiento de las mediciones, con el acrecentamiento de la capacidad operativa de sus instrumentos, etc.

Con el creciente y cada vez más perfecto poder cognitivo sobre el Todo el hombre consigue también un dominio cada vez más perfecto sobre su entorno mundanal práctico, un dominio que se acrecienta en un progreso infinito. Viene incluido aquí asimismo el dominio sobre la humanidad que es parte integrante del mundo real circundante y, en consecuencia, una «felicidad» cada vez más completa —en el sentido, cuando menos, de la racionalmente imaginable para los humanos—. Porque también en lo que afecta a los valores y a los bienes puede conocer el hombre lo verdadero en sí. Todo esto viene comprendido en el horizonte de este racionalismo como consecuencia suya, una consecuencia que para él resulta, por otra parte, obvia. El hombre es así realmente la imagen de Dios. En un sentido análogo a como la matemática habla de puntos, rectas, etc., infinitamente alejados, cabe decir aquí comparativamente: Dios es el «*hombre infinitamente alejado*». En cierto modo, correlativamente a la matematización del mundo y de la filosofía, el filósofo se ha idealizado, en efecto, matemáticamente a sí mismo y, simultáneamente, a Dios.

Es indudable que el nuevo ideal de la universalidad y de la racionalidad del conocimiento representa un formidable progreso allí donde tiene su lugar de nacimiento: en la matemática y en la física. En el supuesto, claro es, de que —de acuerdo con nuestros precedentes análisis— acceda a una autocomprensión adecuada y quede liberado de todas las mutaciones de sentido. ¿Hay acaso en la historia del mundo un objeto más digno del asombro filosófico que el descubrimiento de totalidades infinitas de verdad realizables bien puramente en un progreso infinito (como matemática pura), bien en aproximaciones (como ciencia inductiva de la naturaleza)?

Y lo que aquí realmente tomó cuerpo y se desarrolló como rendimiento de ese trabajo, ¿no es casi un milagro? El rendimiento puramente técnico-teórico es un prodigio, aún cuando en mutación de sentido haya sido tomado por la ciencia misma. Otra cosa ocurre con la pregunta: *¿hasta dónde* era lícito extender el valor modélico de estas ciencias? Y ¿no resultaban acaso, en este punto, por completo insuficientes las reflexiones filosóficas a las que se debían la nueva concepción del mundo y de la ciencia del mundo? Que lo eran ya en lo que afecta a la naturaleza es cosa que se mostró (aunque sólo en época más reciente) sencillamente al hilo de la quiebra de la obviedad según la cual toda ciencia natural es, en última instancia, física, de modo que en el progreso de las investigaciones las ciencias biológicas, como todas las ciencias naturales concretas, debían disolverse cada vez más en la física. Y hasta tal punto llegó la quiebra, que estas ciencias se vieron, en efecto, obligadas a profundas reformas metódicas. Con todo, es cierto que esto no tuvo lugar a consecuencia de una *revisión* principial de las ideas originariamente fundadoras de la moderna ciencia de la naturaleza y crecientemente vacías a consecuencia de la metodización.

§ 13. Las primeras dificultades del naturalismo fisicalista en la psicología: el carácter inaprehensible de la subjetividad actuante

Pero las dificultades que conllevaba la matematización del mundo, y, paralelamente, la racionalización que en ella oscuramente se inspiraba —la de una filosofía *ordine geometrico*—, se hicieron sentir mucho antes en la nueva *psicología naturalista*. A su ámbito pertenecían también las actividades racionales del conocimiento y los conocimientos mismos de los filósofos, de los matemáticos, de los investigadores de la naturaleza, etc., en los que las nuevas teorías eran asumidas como configuraciones de su espíritu y como teorías que llevaban en sí el sentido último de la verdad del mundo. Esto produjo tales dificultades que ya con *Berkeley* y *Hume* se desarrolló un escepticismo paradójico, vivido, sin duda, como un contrasentido —aunque de comprensión nada fácil—, que eligió, ante todo, como blanco precisamente los modelos de la racionalidad, la matemática y la física, e intento desvalorizar sus ideas

fundamentales e incluso el sentido de sus ámbitos (espacio matemático, naturaleza material) como ficciones psicológicas. Con *Hume* este escepticismo llegó, ciertamente, hasta el final, hasta la calcinación de las raíces del ideal entero de la filosofía, del tipo entero de cientificidad de las nuevas ciencias. Quedó así afectado —y esto es extremadamente significativo— no sólo el ideal filosófico moderno, sino también *toda la filosofía* del pasado y toda la fijación de tareas y objetivos para una filosofía como *ciencia universal objetiva*. ¡Una situación paradójica! Rendimientos de éxito extraordinario y cada día más numerosos —al menos en una notable serie de ciencias nuevas— hacían sentir su presencia. El que trabajaba en esas ciencias o el que cuidadosamente las seguía, entendiéndolas, tenía la vivencia de una evidencia a la que ni él ni nadie podían sustraerse. Todo este rendimiento, sin embargo, toda esta evidencia, se habían vuelto completamente incomprensibles *al ser contemplados de otro modo, y en una perspectiva distinta, desde la psicología*, en cuyo ámbito discurrían todas estas actuaciones, todo este hacer creador. Pero aún hay más. No solamente las nuevas ciencias y su mundo, el mundo racionalmente interpretado, se veían afectados, sino también la conciencia cotidiana del mundo y la vida en el mundo, el mundo precientífico en el sentido cotidiano, en cuya realidad aceptada como obvia se cumplen la acción y el movimiento del hombre ajeno a la ciencia y, finalmente, también del científico, y no sólo cuando éste retorna a la praxis cotidiana.

El más radical escepticismo anterior no llegó a centrar su ataque en este mundo, no es éste lo que escogió como blanco suyo; se limitó a postular y subrayar su relatividad mediante la negación de la ἐπιστήμη y del mundo-en-sí que era su cimiento filosófico. En esto consistía su agnosticismo.

Entran, pues, ahora en escena enigmas del mundo de un estilo anteriormente nunca vislumbrado, enigmas que condicionan y promueven una manera de todo punto nueva de filosofar, la «teoría del conocimiento», la «teoría de la razón», y pronto también filosofías sistemáticas, con una fijación de objetivos y un método enteramente nuevo. Esta revolución, la mayor de todas, es conocida como *la transformación del objetivismo científico*, del moderno, pero también del de *todas las filosofías de los siglos anteriores, en un subjetivismo transcendental.*

§ 14. Caracterización provisional y meramente indicativa del objetivismo y del transcendentalismo. El combate entre estas dos ideas como sentido de la historia espiritual moderna

Lo característico del *objetivismo* es que se mueve sobre el suelo del mundo previamente dado ya como obvio por la experiencia y se interroga por su «verdad objetiva», por lo que para él y para todo ser humano racional es incondicionalmente válido, por lo que es en-sí el mundo. La realización universal de esto incumbe a la episteme, a la ratio, o sea, a la filosofía. Con ello quedará alcanzado el ser último, lo que es y existe en un sentido último, más allá de lo que cualquier posible indagación carecería de sentido racional.

El transcendentalismo, por el contrario, dice: el sentido de ser del mundo de vida previamente dado es *una configuración subjetiva*, es producto de la vida de la experiencia, de la vida precientífica. En ella se construye el sentido y la validez de ser del mundo, y en cada caso *del* mundo que vale realmente para el que en cada caso lo experimenta. En cuanto al mundo «objetivamente verdadero», el de la ciencia, es *una creación de más alto grado*, fundada sobre la experiencia y el pensamiento precientíficos, o lo que es igual, sobre sus rendimientos de validez. Sólo una retroindagación radical de *la* subjetividad, de la subjetividad que es precisamente la que *en última instancia* hace posible toda validez del mundo con su contenido y en todas las modalidades científicas y precientíficas, así como una indagación del qué y el cómo de los rendimientos de la razón, puede hacer inteligible la verdad objetiva y alcanzar el *sentido de ser último* del mundo. Por consiguiente, no es el ser del mundo en su obviedad incuestionada lo en-sí primero, ni se trata de plantear la nuda interrogación sobre lo que objetivamente le pertenece; sino que lo en-sí primero es la subjetividad y, precisamente, en cuanto instancia que pre-da ingenuamente el ser del mundo y seguidamente lo racionaliza. O lo que es igual: lo objetiva.

Sin embargo, y ya de entrada, nos amenaza aquí el contrasentido, dado que en principio parece obvio que esta subjetividad es el hombre, que es, en efecto, la subjetividad psicológica. Pero el transcendentalismo más maduro protesta contra el idealismo psicológico y pretende, a la vez que impugna la ciencia objetiva *como filosofía*,

instaurar *una cientificidad de tipo enteramente nuevo*, una cientificidad transcendental. La filosofía anterior no llegó, ciertamente, a vislumbrar ni siquiera de lejos un subjetivismo de este estilo transcendental. Careció de motivos lo suficientemente eficaces como para verse impulsada a un cambio de orientación de esta envergadura, aunque —ciertamente— éste hubiera resultado pensable a partir del escepticismo antiguo y, concretamente, de su relativismo de cuño antropológico.

La historia entera de la filosofía desde la aparición de la «teoría del conocimiento» y de los serios intentos a favor de una filosofía transcendental es la historia de las violentas tensiones entre una filosofía objetivista y una filosofía transcendental, es la historia de los constantes intentos por conservar el objetivismo y reelaborarlo de un modo nuevo y, por otra parte, de las tentativas del transcendentalismo de acceder al dominio de las dificultades que comportan tanto la idea de la subjetividad transcendental como el método por ella exigido. La dilucidación del origen de esta división interna del desarrollo filosófico y el análisis de los motivos últimos de esta transformación, máximamente radical, de la filosofía, es de la mayor importancia. Sólo ella puede procurar una penetración en la máximamente profunda adherencia a un sentido que unifica el curso histórico-filosófico entero de la Modernidad: una unidad que vincula a las generaciones de los filósofos en su voluntad intencional y que da, en ella, una clara orientación teleológica a todos los esfuerzos subjetivos individuales y de escuela. Se trata, como intentaré mostrar aquí, de una orientación hacia una *forma final* de la filosofía transcendental —como *fenomenología*— que incluye, como momento superado-y-conservado, la *forma final* de la psicología, que erradica el sentido naturalista de la psicología moderna.

§ 15. Reflexiones sobre el método de nuestra consideración de la historia

El tipo de consideraciones y reflexiones a cuyo desarrollo hemos de proceder, y que ya determinaron el estilo de las indicaciones preparatorias, no es el de las consideraciones históricas en el sentido hatitual del término. Lo que para nosotros importa es hacer inteligible la *teleología* en el devenir histórico de la filosofía, sobre

todo la moderna, y, paralelamente, procurarnos claridad sobre nosotros mismos en cuanto portadores suyos, en cuanto correalizadores de ella por nuestra personal voluntad intencional. Intentamos descifrar, comprendiéndola, la *unidad* que late en todas las fijaciones históricas de objetivos, en la oposición y en el acuerdo en el juego de sus interrelaciones. Y en una crítica permanente que nunca tiene a la vista sino el contexto histórico completo, considerado como nuestro contexto personal, intentamos finalmente discernir la tarea histórica que podemos reconocer como la única que nos afecta personalmente en cuanto propia. Un discernir no desde fuera, desde el hecho, como si el devenir temporal en el que hemos llegado a ser lo que somos fuera una sucesión causal meramente superficial, sino a partir del *interior*. Sólo así tenemos nosotros, que no sólo no nos limitamos a hacer nuestra una herencia espiritual, sino que somos, en la totalidad de nuestros registros, el resultado de un devenir histórico-espiritual, una tarea a la que efectivamente considerar como propia. No la ganamos mediante la crítica de tal o cual sistema actual o transmitido por una tradición ya antigua o mediante la crítica de una concepción científica o precientífica del mundo (que bien podría ser, pongamos, por caso, incluso la china), sino sólo a partir de una comprensión crítica de la totalidad de la historia, *de nuestra* historia. Porque ésta posee una unidad espiritual nacida de la unidad y de la fuerza motriz de la tarea, que quiere acceder en el acontecer histórico —en el pensamiento de los que filosofan unos para otros y, supratemporalmente, unos con otros—, a través de grados diversos de oscuridad, hasta una claridad satisfactoria y, finalmente, hasta la instalación en una inteligibilidad plena y perfecta. Tal tarea no se presenta entonces sólo como positivamente necesaria, sino también como la que *nos incumbe* a nosotros, los filósofos de hoy. Somos, en efecto, lo que somos, como funcionarios de la humanidad filosófica moderna, como herederos y coportadores de la voluntad que *la atraviesa*, y lo somos a partir de una fundación primigenia que es al mismo tiempo fundación ulterior y transformación de la primigenia fundación griega. En ella radica el *comienzo teleológico*, el verdadero nacimiento del espíritu europeo en general.

Tal modo de consideración de la historia en una investigación retrospectiva sobre la protofijación de los objetivos que anudan la cadena de las futuras generaciones, en tanto en cuanto dichos objetivos sobreviven en ellas en formas sedimentadas, pero siendo siempre de nuevo renovables y criticables en su nueva vitalidad; tal modo de investigación retrospectiva sobre las maneras como objetivos perdurables traen consigo siempre consecuencias intentadas de nuevo una y otra vez, así como la necesidad de esclarecerlos renovadamente a consecuencia de la insatisfacción, y de perfeccionarlos y transformarlos más o menos radicalmente, todo esto, digo, no es otra cosa que la verdadera autorreflexión del filósofo sobre aquello a lo que *verdaderamente tiende*, sobre aquello que en él es voluntad, *a partir* de la voluntad y *como* voluntad de sus antepasados espirituales. Esto es, que debe vivificar de nuevo, en su oculto sentido histórico, el conjunto sedimentado de conceptos que del modo más obvio constituye el suelo de su trabajo privado y ahistórico. Esto es, que en su autorreflexión el filósofo debe proseguir a la vez la autorreflexión de los predecesores, revitalizando así no sólo la cadena de pensadores, su socialidad de pensamiento, su mancomunidad de ideas, transformándola para nosotros en una actualidad viviente, sino desarrollando también, sobre la base de esta *unidad conjunta* elevada a presente, una *crítica responsable*, una crítica de tipo peculiar, que tiene su fundamento en estas fijaciones históricas y personales de objetivos, en las realizaciones relativas y en el intercambio de las críticas, y no en las obviedades privadas de un filósofo del presente. Pensar por uno mismo, ser un filósofo autónomo con la voluntad de liberarse de todos los prejuicios, esto exige de uno la elevación a consciencia del hecho de que todo lo que se tiene por obviedades son *prejuicios*, de que todos los prejuicios son oscuridades provenientes de una sedimentación tradicional y no solamente, pongamos por caso, juicios de verdad incierta, y que esto vale ya para la gran tarea, para la idea que se llama filosofía. Es a ella a quien vienen referidos todos los juicios que pasan por filosóficos.

Una reflexión histórica retrospectiva del tipo de la que aquí está en juego es, pues, realmente, una autorreflexión máximamente profunda tendente a alcanzar una autocomprensión sobre lo que en verdad se quiere, una autocomprensión relativa al punto al que se quiere llegar dado lo que se es, en cuanto ser histórico. La autorreflexión sirve a la decisión, y aquí significa, naturalmente, al mismo tiempo, prosecución de la tarea más propia, de la tarea comprendida y explicada ahora a partir de esa autorreflexión histórica, la

tarea, en fin, que en el presente nos es encomendada en común.

Pero a cada fundación originaria corresponde, por esencia, una fundación última confiada al proceso histórico. Una fundación cumplida tan pronto como la tarea ha llegado a la claridad consumada y, con ello, a un método apodíctico tal que cada etapa de la consecución del objetivo es un pasaje permanente para nuevas etapas que tienen el carácter de éxitos absolutos, esto es, de lo apodíctico. La filosofía como tarea infinita habría llegado así a su comienzo apodíctico, a su horizonte apodíctico de prosecución. (Sería, ciertamente, un grave error sustituir el sentido más fundamental de lo apodíctico aquí insinuado por el sentido habitual, tomado de la matemática tradicional.)

Hay, de todos modos, un malentendido contra el que es preciso precaverse. Cada filósofo histórico consuma su autorreflexión, pone en marcha sus debates con los filósofos de su presente y del pasado. Se pronuncia sobre todo esto, fija en todas estas confrontaciones el lugar que le es propio, se construye así una autocomprensión sobre su propio hacer, independientemente de como sus teorías publicadas hayan crecido en él, en la consciencia de que era ahí a donde quería llegar.

Pero por mucho que mediante la investigación histórica nos hayamos instruido sobre tales «autointerpretaciones» (y aunque se trate de las de toda una cadena de filósofos), nada habremos llegado aún a saber sobre aquello a lo que «se quería» finalmente «llegar» por parte de todos estos filósofos en la unidad oculta de una interioridad intencional, única conformadora de la unidad de la historia. Solamente en la fundación final se revela esto, sólo a partir de ella puede manifestarse la orientación unitaria de todas las filosofías y filósofos, y sólo a partir de ella puede lograrse una claridad a cuya luz resultan comprensibles los pensadores como jamás ellos mismos hubieran podido comprenderse.

Esto permite ver claramente que la verdad única de una «consideración teleológica de la historia» de este tipo jamás puede ser decisivamente refutada mediante citas documentales de «autotestimonios» de los filósofos del pasado; es una verdad, en efecto, que sólo se muestra en la evidencia de una visión crítica de conjunto que permite vislumbrar tras de los «hechos históricos» de las teorías filosóficas documentadas y de su aparente contra- y yuxtaposición, una armonía final llena de sentido.

§ 16. Descartes como protofundador tanto de la idea moderna del racionalismo objetivista como del motivo transcendental llamado a hacerlo estallar

Vamos a entrar ahora en la clarificación del sentido de la unidad de los movimientos filosóficos modernos, dentro de los que destaca el singular papel reservado a la evolución de la nueva psicología. De cara a tal objetivo tenemos que volver al protofundador de la entera filosofía moderna, a *Descartes*. Poco tiempo después de la fundación originaria, por parte de *Galileo*, de la nueva ciencia de la naturaleza, concibió Descartes la nueva idea de la filosofía universal, dándole, a la vez, una orientación sistemática de acuerdo con el sentido del racionalismo matemático o, mejor dicho, del racionalismo fisicalista: una filosofía como «matemática universal». Que en seguida vino a ejercer una influencia poderosa.

No hay, sin embargo, que entender esto —de acuerdo con lo arriba expuesto— en el sentido de que Descartes hubiera pensado y elaborado anticipatoriamente esta idea de modo sistemático y en todas sus dimensiones, ni mucho menos que sus contemporáneos y sucesores, continuamente guiados por ella en las ciencias, la hubieran tenido ante sus ojos en forma explícita. Tal cosa hubiera exigido ya, en efecto, esa elaboración sistemática superior de la matemática pura en la idea nueva de la universalidad que en una primera madurez relativa irrumpe con *Leibniz* (como *mathesis universalis*) y que, de forma más madura, como matemática de las multiplicidades definidas, es aún hoy objeto de vivas investigaciones. Como generalmente ocurre con las ideas históricas, que actúan y se despliegan en grandes procesos evolutivos, las de la matemática, las de la nueva ciencia natural, las de la nueva filosofía, todas ellas viven en la consciencia de personalidades que operan como portadores de su desarrollo en muy distintos modos noéticos: unas veces avanzan y se desarrollan como instintos, sin que estas personas sean en absoluto capaces de darse cuenta de a dónde tienden, otras como resultados de un ajuste de cuentas más o menos claro, como objetivos correctamente definidos o no, que eventualmente pueden, mediante reflexiones renovadas, ser redefinidos con precisión superior. Están, por otra parte, sus diferentes modos de trivialización, de oscurecimiento, incluso cuando se trata de la recepción de ideas que

han sido precisadas ya en otro lugar, pero que asumen ahora maneras diferentes de vaguedad: ideas —de tipo de algunas que hemos aprendido ya a comprender— vaciadas, oscurecidas y rebajadas a meros conceptos verbales, que con ocasión y al hilo de los intentos por interpretarlas se ven eventualmente gravadas con falsas interpretaciones y cosas parecidas. Con todo, siguen operando todavía como fuerzas motrices de la evolución. Igualmente influyen las ideas que nos interesan aquí en cuantos no han sido educados en el pensamiento matemático. Hay que tener bien presente esto cuando se habla del poder, capaz de hacer sentir su fuerza a lo largo de toda la época moderna, en la ciencia y en la cultura, de la nueva idea de la filosofía como idea concebida y contorneada con relativa firmeza por vez primera por *Descartes*.

Pero no es sólo la inauguración de esta idea por lo que fue *Descartes* el padre fundador de la Modernidad. Llama sobremanera la atención, al mismo tiempo, el hecho de que en sus *Meditaciones* —y precisamente con el designio de suministrar una fundamentación radical al nuevo racionalismo y *eo ipso* al dualismo— consumara una protofundación de ideas que en el desarrollo de su propia influencia histórica (y como llevadas de una teleología oculta de la historia a cuyo influjo se sometieran) estaban destinadas a romper en pedazos ese mismo racionalismo mediante la explicitación de su recóndito contrasentido: precisamente las ideas llamadas a fundamentar dicho racionalismo como *aeterna veritas* llevan latente en su seno un sentido profundamente escondido que tan pronto como sale a la luz destruye y calcina sus raíces.

§ 17. La retracción de Descartes al «Ego cogito». Interpretación del sentido de la epojé cartesiana

Consideremos la andadura de las dos primeras *Meditaciones* cartesianas desde una perspectiva desde la que resulten suficientemente visibles sus estructuras generales; consideremos la andadura hacia el *Ego cogito*, hacia el *Ego* de las *cogitationes* de los *cogitata* singulares. Sea, pues, nuestro tema esta cuestión a la que tanto se recurre en los exámenes para estudiantes de filosofía. Estas primeras *Meditaciones* son, a decir verdad, de una profundidad tan difícil de agotar que ni el propio *Descartes* llegó realmente a conseguir-

BIBLIOTECA UNIVERSIDAD NACIONAL

lo, de modo que dejó que se le escapara el gran descubrimiento que tenía ya en sus manos. Aún hoy —y quizá, sobre todo, precisamente hoy— todo pensador deseoso de pensar por sí mismo tendría que estudiar estas primeras *Meditaciones* profundizando máximamente en ellas, sin dejarse impresionar por la apariencia de primitivismo, ni por el empleo, del que ya tiene noticia previa, de las nuevas ideas con vistas a las pruebas, paradójicas y de todo punto erradas, de la existencia de Dios, ni por algunas otras oscuridades y equívocos, pero sin sentirse tampoco demasiado pronto tranquilizado por sus propias refutaciones. Tengo buenas razones para dejar ahora curso libre a mi intento de una interpretación cuidadosa que no repita lo que *Descartes* dice, sino que extraiga tentativamente lo que en realidad late en sus pensamientos, y que distinga seguidamente entre aquello de lo que llegó a ser consciente y lo que determinadas obviedades, por otra parte muy naturales, le ocultaron, sobreponiéndose a sus ideas. No se trata de meros residuos de las tradiciones escolásticas, ni de prejuicios casuales de su época, sino de *obvias evidencias milenarias*, cuya superación sólo puede resultar posible mediante un esclarecimiento y un pensar hasta el fondo lo que de original hay en sus ideas.

El conocimiento filosófico es, para *Descartes*, un conocimiento *absolutamente fundamentado*; tiene que descansar sobre un fundamento de conocimiento inmediato y apodíctico que en su evidencia excluye cualquier posible duda imaginable. Cualquier paso de conocimiento mediato tiene que poder llegar a idéntica evidencia. El panorama de sus convicciones anteriores, de las heredadas y de las adquiridas, le muestra que por todas partes se anuncian dudas y posibilidades de duda. En esta situación le resulta inevitable, tanto a él como a quien quiera convertirse en un filósofo serio, empezar con una suerte de *epojé escéptica radical* que pone en duda el universo de todas sus convicciones anteriores, que le veda utilizarlas para formar un juicio, tomar posiciones frente a su validez o no validez. Una vez en su vida debe operar todo filósofo de la misma manera y si hasta ahora no lo ha hecho, tiene que operar así aunque tenga ya «su filosofía». Una filosofía que antes de la epojé deberá ser, pues, tratada como cualquier otro prejuicio. Esta «*epojé cartesiana*» es, de hecho, de un radicalismo hasta entonces desconocido, dado que comprende expresamente no sólo la validez de todas las *ciencias* actuales, sin exceptuar la matemática, con su

Instituto de Investigaciones Filosóficas
BIBLIOTECA
"DR. EDUARDO GARCIA MAYNEZ"
CIUDAD UNIVERSITARIA

pretensión de evidencia apodíctica, sino incluso la validez del *mundo* pre- y extracientífico *de vida*, es decir, del mundo de la experiencia sensible que viene dado de antemano de modo aproblemáticamente obvio, y toda la vida mental que se alimenta de ella, tanto la acientífica como, finalmente, también la científica. Podemos decir que por vez primera es puesto en cuestión, desde la perspectiva de la «crítica del conocimiento», el estrato más bajo de todo conocimiento objetivo, el suelo cognitivo de todas las ciencias existentes hasta el momento, de todas las ciencias «del» mundo. Por vez primera es puesta, en efecto, en cuestión la experiencia en sentido ordinario, la experiencia «sensible» y, correlativamente, el mundo mismo en cuanto que tiene *sentido y ser* para nosotros *en virtud de esa experiencia*, el mundo tal como se nos presenta continuadamente como dado, sin más, con certeza aproblemática, con ese y aquel contenido de realidades singulares y que tan sólo ocasionalmente y en algunos aspectos particulares se desvaloriza en cuanto dudoso o meramente apariencial. A partir de aquí son puestos, en cualquier caso, también en cuestión todos los rendimientos de sentido y de validez fundados en la experiencia. De hecho estamos aquí, como ya hemos insinuado, ante el comienzo histórico de una «crítica del conocimiento» y, ciertamente, como crítica radical del conocimiento objetivo.

Hay que recordar de nuevo que el escepticismo antiguo, inaugurado por *Protágoras* y *Gorgias*, pone en duda y niega la *episteme*, esto es, el conocimiento científico del ente en sí, pero no va más allá de tal agnosticismo, no va más allá de la negación de las subcimentaciones racionales de una «filosofía» que con sus presuntas verdades-en-sí supone y cree llegar a un en-sí-racional. «El» mundo es racionalmente incognoscible, el conocimiento humano no puede rebasar los fenómenos relativo-subjetivos. A partir de ahí hubiera sido, en efecto, posible (como, por ejemplo, desde la ambigua proposición de Gorgias: «No hay nada») llevar aún más lejos el radicalismo, pero en realidad esto nunca ocurrió. Al escepticismo, de orientación negativa en el orden práctico-ético (político), le faltó incluso en todas las épocas posteriores el motivo originario de Descartes: atravesar el infierno de una epojé cuasi-escéptica, apenas ya superable, para acceder hasta el umbral celeste de una filosofía absolutamente racional y proceder luego a elaborarla sistemáticamente.

Pero ¿cómo le es dado cumplir tal empeño a esta epojé? ¿Cómo puede accederse con ambición demostrativa precisamente a través de ella, que de un golpe elimina todo conocimiento del mundo en todas sus formas, incluidas las de la experiencia sencilla del mundo, perdiendo así de las manos el ser-del-mundo, a un suelo primigenio de evidencias inmediatas y apodícticas? La respuesta reza así: aunque suprima todas las tomas de posición respecto del ser o no-ser del mundo, aunque me abstenga de toda validez-de-ser referida al mundo, con ello no queda, sin embargo, negada dentro de esa epojé *toda* validez de ser. Yo, el yo que efectúa la epojé, no estoy incluido en su ámbito objetivo; estoy, por el contrario —cuando la realizo realmente con toda radicalidad y universalidad—, excluido por principio. En cuanto ejecutor de la misma soy necesario. Y precisamente aquí es donde encuentro el suelo apodíctico que busco, el suelo que excluye de modo absoluto cualquier posible duda. Por lejos que llevara la duda, tan lejos como para intentar pensar para mí que todo es dudoso o incluso no es en verdad, es absolutamente evidente que en cuanto ser que duda, en cuanto ser que niega, en cuanto el que duda y niega, yo sería. Una duda universal se anula a sí misma. En el marco de la epojé universal tengo, pues, a mi disposición la evidencia apodíctica absoluta «Yo soy». Pero en esta misma evidencia vienen contenidas múltiples cosas. *Sum cogitans*, este enunciado de la evidencia, significa más concretamente: *ego cogito-cogitata qua cogitata*. Esto comprende todas las cogitaciones, las particulares y su síntesis fluyente camino de la unidad universal de una cogitatio, en las que como cogitatum el mundo y lo que mentalmente le atribuyo tenían y tienen validez-de-ser para mí, con la particularidad de que ahora, en que *filosofo*, no puedo seguir ejecutando ni utilizando cognoscitivamente esas valideces sin más e ingenuamente. En mi posición durante la epojé por encima de todas ellas, no me es permitido seguir operando con ellas. Me queda, pues, mi vida entera en acto, en que experimento, pienso, valoro, etc., una vida que en realidad sigue transcurriendo, si bien lo que entretanto es «el» mundo en cuanto siendo y siendo válido ante mis ojos, se ha transformado en «*fenómeno*», afectando esto a todas las determinaciones que le corresponden. Todas ellas y el *propio mundo* se han transformado en mis «*ideas*», son contenidos inabdicables de los cogitationes precisamente como sus cogitata en la epojé. Tendríamos, pues, aquí *una esfera de ser absolutamente*

apodíctica co-incluida en el título Ego y no sólo, pongamos por caso, una proposición axiomática única «Ego cogito» o «Sum cogitans».

Pero aún hay que agregar algo, y algo muy notable. Mediante la epojé me encontré proyectado a esa esfera de ser que *por principio precede a todo ente imaginable que sea para mí y a sus esferas-de-ser, y lo precede como supuesto suyo apodíctico absoluto.* O lo que para Descartes es lo mismo: Yo, el yo ejecutor de la epojé, soy lo único absolutamente indudable, lo único que de modo absoluto y principal excluye toda posibilidad de duda. Cualquier otra cosa que se presente como apodíctica, como, por ejemplo, los axiomas matemáticos, deja abiertas posibilidades de duda y, por consiguiente, también la posibilidad de pensar la falsedad. Ésta sólo queda excluida, y la pretensión de apodicticidad sólo queda justificada, cuando se llega a una fundamentación mediata y absolutamente apodíctica que la reenvía a esa única evidencia primigenia absoluta a la que todo conocimiento científico debe ser conducido —si es que una filosofía tiene que ser posible.

§ 18. La errada autointerpretación de Descartes: el falseamiento psicologista del ego puro logrado mediante la epojé

Hay que hacer ahora una reflexión explícita sobre algunos extremos a propósito de los que en nuestra anterior dilucidación guardamos silencio con toda intención. Saldrá así a la luz una *oculta ambigüedad* de las ideas cartesianas; dos son, en efecto, las posibilidades que se ofrecen de concebir estos pensamientos, de darles forma y de transformarlos en tareas científicas; de ellas sólo una se ofrecía como obvia a *Descartes*. El sentido de su exposición es, en consecuencia, fácticamente inequívoco (en cuanto que es el suyo); pero, lamentablemente, esta univocidad se debe al hecho de no haber llevado Descartes el radicalismo original de sus pensamientos hasta sus últimas consecuencias efectivas, al hecho, en fin, de no haber sometido («puesto entre paréntesis») realmente todos sus prejuicios y el mundo en todos sus aspectos a la epojé y de no haber extraído, cegado por la urgencia de su meta, precisamente lo más importante que había logrado en el «ego» de la epojé de cara a

desarrollar, ateniéndose puramente a él, un θαυμάζειν filosófico. En comparación con lo que hubiera podido ofrecer, y, además, muy pronto, un despliegue de este tipo, todo cuanto Descartes saca a la luz, por original y ampliamente influyente que pueda ser, resulta, en cierto sentido, superficial, quedando, además, desvalorizado por su propia interpretación. Lleno, en efecto, de asombro a propósito del ego por vez primera descubierto en la epojé, Descartes se pregunta por *la naturaleza de este yo*, se pregunta si este yo es acaso el hombre, el hombre sensiblemente intuitivo de la vida cotidiana. Seguidamente elimina el cuerpo —que, al igual que el mundo sensible en su totalidad, es afectado por la epojé— y el ego pasa a quedar así determinado por y para Descartes como *mens sive animus sive intellectus.*

Pero llegados aquí dibujan su presencia algunos interrogantes. ¿Acaso no afecta la epojé a la totalidad de lo que me es dado (a mí, que filosofo), es decir, al mundo entero con todos los hombres y a éstos no sólo desde el estricto punto de vista de sus meros cuerpos? ¿Y no afecta acaso también, en consecuencia, a mí mismo en cuanto hombre *total*, ese hombre que soy yo para mí en la posesión natural del mundo? ¿No está aquí ya Descartes dominado de antemano por la certeza galileana sobre un puro mundo de cuerpos universal y absoluto, con la diferencia de lo experimentable por vía meramente sensible y lo que, en cuanto matemático, es cosa de un pensamiento puro? ¿No es acaso ya para él algo obvio que la sensibilidad remite a un ente en sí, si bien con la particularidad de que puede engañarnos, de tal modo que debe haber un camino racional para decidir tal y para acceder al conocimiento del ente en sí en una racionalidad matemática? Pero ¿no es acaso todo esto puesto entre paréntesis por la epojé, incluso como posibilidad? Es evidente que pese al radicalismo de la falta de supuestos que exige y promueve, Descartes tiene previamente ya un *objetivo* de cara al que el acceso a ese «ego» tiene que jugar el papel de *medio*. No percibe que con la convicción de la posibilidad de este objetivo y de este medio debe abandonar ya este radicalismo. Con la mera decisión de la epojé, con la actitud de abstención radical respecto de todos los datos previos, de todas las valideces previas de lo mundanal, no basta; la epojé tiene que ser efectuada seriamente y así tiene que persistir. El Ego no es ningún residuo del mundo, sino la posición absolutamente apodíctica, que sólo es posibilitada por la

epojé, sólo por la «puesta entre paréntesis» de la *entera* validez mundanal, siendo ella, además, lo único así posibilitado. El alma, en cambio, es *el residuo de una abstracción precedente* del puro cuerpo, y tras esta abstracción, al menos aparentemente, una pieza complementaria de éste. Pero (y esto es algo que no conviene dejar de tener en cuenta) esta abstracción no ocurre únicamente en la epojé, sino en el modo de considerar propio del investigador de la naturaleza o del psicólogo sobre el terreno natural del mundo previamente dado, del mundo que es obviamente. Aún tendremos que hablar sobre estas abstracciones y su aparente obviedad. Baste, al respecto, con percibir claramente que en las reflexiones fundamentales de las *Meditaciones* —en las de la introducción de la epojé y de su Ego— se produce una solución de continuidad, una fractura de la consecuencia por la identificación de este Ego con el alma pura. El logro entero, el gran descubrimiento de ese Ego, es desvalorizado por un desplazamiento sustitutorio absurdo: un alma pura no tiene sentido alguno en la epojé, salvo en cuanto «alma» «entre paréntesis», es decir, como mero fenómeno, igual que el cuerpo. No debe pasarse por alto el *nuevo* concepto de «fenómeno» que, por vez primera, irrumpe con la epojé cartesiana.

Se advierte cuán difícil resulta mantener y explotar con provecho un cambio de actitud tan inaudito como el de la epojé radical y universal. Pronto irrumpe en alguna parte del «*natural entendimiento humano*», algo propio de la validez ingenua del mundo, y falsea el pensamiento de nuevo tipo exigido y posibilitado por la epojé. (De ahí también los reparos ingenuos de casi todos mis coetáneos filosóficos contra mi «cartesianismo» o, lo que es igual, contra la «reducción fenomenológica» para la que he trazado el camino con esta exposición de la epojé cartesiana.) Esta ingenuidad casi inextirpable hace también que durante siglos casi nadie haya formulado objeciones al «carácter obvio» de la posibilidad de inferir del Ego y su vida cogitativa a un «afuera» y que prácticamente nadie se haya planteado realmente la cuestión de si un «afuera» puede tener en absoluto sentido respecto de esa esfera egológica del ser, lo que sin duda *hace de este Ego una paradoja, el mayor de todos los enigmas*. Pero quizás es mucho, y para una filosofía, todo, lo que depende de este enigma, y tal vez es para nosotros, espíritus más pequeños, la conmoción que el propio Descartes experimentó al descubrir ese Ego, algo que debe importarnos como

signo de que se anunciaba ahí algo grande e inmenso, algo que pese a todos los errores y desvíos alguna vez tenía que salir a la luz como «punto arquimédico» de toda filosofía auténtica.

Una vez entrado en la historia, el nuevo motivo de la retracción al Ego reveló su potencia interior precisamente por introducir, a pesar de sus adulteraciones y oscurecimientos, una nueva época de la filosofía, a la que dotó de un nuevo *telos*.

§ 19. El interés primordial de Descartes por el objetivismo como fundamento de su errada autointerpretación

En la forma funesta de una sustitución del propio yo anímico por el Ego, de la inmanencia psicológica por la inmanencia egológica, de la evidencia de la «percepción interna» o «autopercepción» psíquica por la autopercepción egológica, se desarrollan las *Meditaciones* en Descartes y prosiguen su influencia histórica hasta nuestros días. El propio Descartes cree, en efecto, poder demostrar, por el camino de inferencias relativas a lo que transciende el psiquismo propio, el dualismo de las sustancias finitas (mediante la primera inferencia concerniente a la transcendencia de Dios). Igualmente cree solucionar el problema, que tanta importancia cobra al hilo de su absurda posición y que más tarde volverá a hacer acto de presencia, en forma modificada, con Kant: ¿cómo pueden configuraciones racionales creadas en mi razón (mis propias «*clarae et distinctae perceptiones*») —las de la matemática y de la ciencia matemática de la naturaleza— aspirar a una validez objetivamente «verdadera», a una validez metafísicamente transcendente? Lo que la época moderna llama teoría del entendimiento o de la razón y en un sentido pregnante, crítica de la razón, problemática transcendental, tiene su raíz de sentido en las meditaciones cartesianas. La antigüedad no conocía nada parecido, dado que la epojé cartesiana y su Ego le eran ajenos. Comienza así con Descartes, de hecho, *un filosofar de cuño enteramente nuevo*, que busca sus fundamentos últimos en lo subjetivo. Que Descartes permaneciera aferrado al puro objetivismo, a pesar de su fundamentación subjetiva, es cosa que sólo pudo resultar posible porque la *mens*, que en la epojé estaba inicialmente aislada y operaba como *base cognitiva absoluta* para la fundamentación de las ciencias objetivas (o en términos universales, de la

filosofía), parecía venir, al mismo tiempo, fundada como tema legítimo *dentro de ellas*, a saber, en la psicología. Descartes no ve con la debida claridad que el Ego, es decir, *su yo desmundaneizado por la epojé*, y en cuyas cogitaciones funcionantes posee el mundo todo el sentido de ser que puede en absoluto tener para él, *no puede aparecer en el mundo* como tema, porque *todo lo mundano* toma su sentido precisamente *de esas funciones* y, por lo tanto, también el propio ser anímico, el yo en sentido usual. Menos aún le era, naturalmente, asequible la consideración de que el Ego, tal como llega a descubrirse como siendo-para-sí-mismo en la epojé, aún no es en modo alguno «un» yo que puede tener otros o muchos co-yóes fuera de sí. Quedaba oculto para él que todas las distinciones del tipo de las que pueden hacerse entre el yo y el tú, entre el adentro y el afuera, sólo se «constituyen» en el Ego absoluto. Se comprende así por qué en su urgencia por fundamentar el objetivismo y las ciencias exactas como garantes de un conocimiento metafísico absoluto no llegó *Descartes* a plantearse *la tarea de interrogar sistemáticamente al Ego puro* —quedándose consecuentemente dentro de la epojé— acerca de lo que en él hay de propio en cuanto a actos y capacidades, así como sobre los rendimientos intencionales de que puede ser capaz. En la medida en que no se demora, no puede revelársele la ingente problemática: retraerse sistemáticamente, con voluntad indagatoria, del mundo como «fenómeno» al Ego, investigando los rendimientos inmanentes realmente demostrables del Ego en orden a los que el mundo ha obtenido su sentido de ser. Una analítica del Ego en cuanto *mens* era manifiestamente para *él* asunto de la psicología objetiva del futuro.

§ 20. La «intencionalidad» en Descartes

Así pues, las primeras *Meditaciones*, las propiamente fundamentantes, deben ser, ciertamente, asumidas como una pieza de psicología, una pieza de la que por nuestra parte debemos subrayar explícitamente un momento sumamente importante que, sin embargo, ha quedado falto de desarrollo: la *intencionalidad*, que constituye la esencia de la vida egológica. Otro término para ello es «*cogitatio*», por ejemplo, *tener consciencia de algo* experimentando, pensando, sintiendo, queriendo, etc.; pues cada «*cogitatio*» posee

su *cogitatum*. Cada una de ellas es, en el sentido más amplio, un suponer, un creer, de manera que a cada una le pertenece uno de los modos de la certeza, la certeza sin más, la presunción, el tomar por verdadero, el dudar, etc. En conexión con ello se encuentran distinciones como confirmación y desconfirmación y, respectivamente, «verdadero» y «falso». Puede ya observarse que el título mismo, «intencionalidad», que es el título de un problema, acoge inextricablemente los problemas del entendimiento o de la razón. Por supuesto que de un planteamiento y tratamiento efectivos del tema «intencionalidad» no hay rastro. Por otra parte, la supuesta fundamentación de la nueva filosofía universal en su totalidad a partir del Ego debe ser caracterizada como una «teoría del conocimiento», es decir, como una teoría de cómo el Ego llega, en la intencionalidad de su razón (mediante actos racionales), a producir conocimiento objetivo, o dicho en lenguaje *cartesiano*: conocimiento que *transciende metafísicamente* el Ego.

§ 21. Descartes como punto de partida de las dos líneas evolutivas: la del racionalismo y la del empirismo

Si centramos ahora la mirada en las dos líneas evolutivas que parten de Descartes, nos encontramos con que una, la «racionalista», lleva, a través de *Malebranche, Spinoza, Leibniz* y la escuela de Wolff, *hasta Kant*, el punto de inflexión. En ella actúa con fuerza singular y se despliega en grandes sistemas el espíritu del nuevo racionalismo tal como *Descartes* lo sembró. Rige aquí, en efecto, la convicción de que es posible realizar, con la ayuda del método del «*mos geometricus*», un conocimiento universal, absolutamente fundamentado, del mundo, un mundo concebido como un «en sí» transcendente. Y precisamente contra esta convicción, contra semejante extensión de la nueva ciencia, contra su pretensión de acceder hasta algo «transcendente», incluso contra este transcendente mismo, reacciona —aunque fuertemente influido también por *Descartes*— el empirismo inglés. Pero se trata de una reacción de naturaleza similar a la del escepticismo antiguo contra los sistemas de la filosofía racional de la época. El nuevo empirismo escéptico empieza ya con *Hobbes*. Para nosotros resulta, sin embargo, de mayor interés, dada su extraordinaria influencia sobre la psicología

y la teoría del conocimiento, la crítica *lockeana* del entendimiento y sus inmediatos desarrollos por *Berkeley* y *Hume*. Esta línea evolutiva es de especial importancia por constituir una pieza esencial del camino histórico a través del que el transcendentalismo cartesiano (si es que podemos caracterizar ya con este rótulo su original viraje al Ego), desfigurado en clave psicologista, intenta acceder, mediante el despliegue de sus consecuencias, a la consciencia de su insostenibilidad, y de ahí a un transcendentalismo más consciente de su sentido verdadero y genuino. La cosa primera y más importante aquí, históricamente hablando, fue la autodesvelación del psicologismo empirista (de cuño sensualista-naturalista) como un sinsentido insostenible.

§ 22. La psicología epistemológico-naturalista de Locke

En la evolución empirista la nueva psicología, exigida como correlato por el desdoblamiento de la ciencia pura de la naturaleza, accede —como sabemos— a su primera realización concreta. Se ocupa, pues, de investigaciones intrapsicológicas en el campo del alma —un alma separada, a partir de ahora, de la corporalidad—, así como de explicaciones fisiológicas y psicofísicas. Por otra parte, esta psicología sirve a una teoría del conocimiento enteramente nueva por comparación con la de Descartes, y elaborada de un modo muy diferenciado. En la gran obra de *Locke* este es, desde un primer momento, el verdadero propósito. Se ofrece como un nuevo ensayo de rendir precisamente lo que se proponían rendir las «Meditaciones» *cartesianas*: una fundamentación epistemológica de la objetividad de las ciencias objetivas. El talante escéptico de este proyecto se revela desde un principio en interrogantes tales como los que giran en torno a la extensión, capacidad y grados de certeza del conocimiento humano. De las profundidades de la epojé cartesiana y de su reducción al Ego, Locke no percibe nada. Recoge, simplemente, el Ego como alma, un alma que en la evidencia de la autoexperiencia aprende a conocer sus estados interiores, sus actos y facultades. Únicamente lo que muestra la autoexperiencia interna, sólo nuestras propias «ideas» nos son dadas de modo inmediatamente evidente. Cuanto pertenece al mundo exterior queda excluido.

El análisis intrapsicológico, centrado puramente en la experiencia interna, pasa así a ser, en consecuencia, lo primero, recurriéndose, de todos modos, a la vez, con la mayor ingenuidad, a las experiencias de otros hombres y a la autoexperiencia como perteneciente *a mí, que soy un hombre entre otros*, lo que equivale, claro es, a recurrir a la validez objetiva de las inferencias respecto de otros. La investigación entera transcurre como investigación objetivo-psicológica, recurriendo incluso a lo fisiológico, cuando, en realidad, es precisamente toda esta objetividad lo que está en tela de juicio.

El verdadero problema cartesiano, el de la transcendencia de las valideces egológicas (interpretadas como intrapsicológicas) y en su marco interno, el de todos los modos de inferencia respecto de y sobre el mundo externo, la cuestión de cómo estas inferencias, que son *cogitationes* en el alma encapsulada, tienen que poder fundamentar un ser extraanímico, todo esto brilla en *Locke* por su ausencia, o bien es desplazado al problema de la génesis psicológica de las vivencias reales de validez y de las correspondientes facultades. Que los datos sensibles, sustraídos a la arbitrariedad de su producción, sean afecciones desde fuera, que anuncian cuerpos del mundo exterior, no constituye para él problema alguno; es una obviedad.

Particularmente funesto para la psicología y la teoría del conocimiento por venir es el que Locke no haga el menor uso de la primera introducción cartesiana de la *cogitatio* como *cogitatio* de *cogitata*, es decir, de la intencionalidad, que no sepa convertirla en tema (en el tema incluso más genuino de las investigaciones fundamentantes). Su ceguera respecto de toda esta diferenciación es completa. El alma es algo real cerrado para sí como un cuerpo; en la perspectiva del naturalismo ingenuo el alma pasa así a ser asumida como un espacio para sí o, recurriendo a su célebre símil, como una pizarra en la que los datos anímicos vienen y van. Este sensualismo de datos, unido a la teoría sobre el sentido externo e interno, dominará durante siglos, y hasta nuestros propios días, la psicología y la teoría del conocimiento, sin el menor cambio en su sentido básico, a pesar del clásico combate contra el «atomismo» psíquico. Por supuesto que en el discurso de Locke ocurren inevitablemente: percepciones, representaciones «de cosas», o creencia «en algo», voluntad «de algo» y similares. Pero el hecho de que en las percepciones, en *las vivencias de la propia consciencia* radique *como tal* aquello de lo que en ellas se es consciente, que la percepción en sí misma

sea percepción *de* algo, de «este árbol», es cosa que queda fuera de toda consideración.

Pero ¿cómo investigar seriamente la vida anímica, que es, absolutamente, vida de consciencia, vida intencional del yo, que posee en sí, en tanto que tiene consciencia de ellas, las objetividades, de las que se ocupa conociendo, valorando, etc., cómo tratar siquiera los problemas de la razón en general, si la intencionalidad pasa totalmente inadvertida? ¿Cabe tratar acaso, en absoluto, estos problemas como problemas psicológicos? ¿No laten acaso finalmente, tras los problemas psicológico-gnoseológicos, los problemas del «Ego» de la epojé cartesiana, rozados, aunque no comprendidos, por el propio Descartes? Tal vez no resulten del todo irrelevantes estas cuestiones y puedan servir de orientación previa al lector decidido a pensar por cuenta propia. Deben, en cualquier caso, ser asumidas como indicadores previos de lo que en el cuerpo de este escrito acentuará su presencia como un problema decididamente serio, y deben, además, servir como vía hacia una filosofía con voluntad de ser desarrollada realmente «sin prejuicios», una filosofía con voluntad de fundamentación máximamente radical, tanto en lo que hace al planteamiento de los problemas como al método y al trabajo que sistemáticamente ha de realizar.

No deja de resultar asimismo interesante el hecho de que el escepticismo de Locke lleve, en lo que hace al ideal racional de la ciencia y a su limitación del alcance de las nuevas ciencias (que deben mantener su razón de ser), a un nuevo agnosticismo. A diferencia del escepticismo antiguo, aquí no es en absoluto negada la posibilidad de la ciencia, aunque, por otra parte, pasen a aceptarse de nuevo cosas en sí incognoscibles. Nuestra ciencia humana viene exclusivamente remitida a nuestras representaciones y conceptualizaciones, mediante las que, ciertamente, podemos hacer inferencias relativas a lo transcendente. Lo que por razones de principio no nos resulta, en cambio, posible es hacernos con auténticas representaciones de las cosas en sí mismas, representaciones que expresen adecuadamente la esencia de éstas. Representaciones y conocimientos adecuados sólo los tenemos de nuestro propio psiquismo.

§ 23. Berkeley. — La psicología de David Hume como teoría ficcionalista del conocimiento: la «bancarrota» de la filosofía y de la ciencia

Las ingenuidades e inconsecuencias de Locke llevan a un rápido desarrollo de su empirismo que deriva a un idealismo paradójico que, finalmente, se disuelve en un completo sinsentido. El fundamento sigue siendo el sensualismo y la idea, aparentemente obvia, de que el único suelo indubitable de todo conocimiento es la experiencia y su reino de datos inmanentes. A partir de aquí *Berkeley* reduce las cosas corpóreas que aparecen en la experiencia natural a los complejos mismos de datos sensibles en los que aparece. No cabe imaginar inferencia alguna capaz de posibilitar el paso a partir de estos datos sensibles a cualquier otra cosa que no sean nuevamente estos mismos datos. Sólo podría tratarse de una inferencia inductiva, es decir, derivada de la asociación de ideas. Una materia que-es-en-sí —según la expresión de Locke, un «*je ne sais quoi*»—, no es sino una ficción filosófica. Importante y significativa es también la disolución a que procede del mundo de conceptuación de la ciencia racional de la naturaleza a crítica sensualista del conocimiento.

En estas direcciones llega *Hume* hasta el final. Todas las categorías de la objetividad, las científicas, en las que la vida científica piensa el mundo objetivo, extra-anímico, y las precientíficas, en las que lo hace la vida cotidiana, son ficciones. Por lo pronto, los conceptos matemáticos mismos: número, magnitud, continuo, figura geométrica, etc. Nosotros diríamos que son idealizaciones metódicamente necesarias de lo intuitivamente dado. Pero en el sentido de Hume son ficciones, así como, en su estela, toda la matemática presuntamente apodíctica. El origen de estas ficciones es de explicación psicológica harto fácil (sobre la base, claro es, del sensualismo inmanente): a partir, en efecto, de la legaliformidad inmanente de las asociaciones y las relaciones entre las ideas. Pero tampoco las categorías del mundo precientífico, del mundo de la intuición simple, las de la corporeidad (esto es, la identidad de los cuerpos que permanecen, presuntamente dada en la intuición de la experiencia inmediata), igual que la identidad, presuntamente experimentada, de la persona, son otra cosa que ficciones. Nosotros decimos, por

ejemplo, «el» árbol allí, y distinguimos de él sus cambiantes modos de aparición. Pero desde el punto de vista psíquico inmanente, no hay aquí otra cosa que esos «modos de aparición». Son complejos de datos, y complejos siempre nuevos y distintos de datos, regulados, por supuesto, entre sí por la asociación, «ligados», lo que explica la ilusión de algo idéntico experimentado. Lo mismo vale para la persona: un «yo» idéntico no es un dato, sino un cúmulo de datos en incesante cambio. La identidad es una ficción psicológica. A las ficciones de esta especie pertenece también la causalidad, la consecuencia necesaria. La experiencia inmanente sólo muestra un *post hoc*. El *propter hoc*, la necesidad de la consecuencia, es una suplantación sustitutoria ficcional. De este modo el mundo entero, la naturaleza, el universo de los cuerpos idénticos, el mundo de las personas idénticas y, en consecuencia, también la ciencia objetiva que los conoce en su verdad objetiva, todo ello queda transformado, en el *Treatise* de Hume, en ficción. Consecuentemente tenemos que decir: la razón, el conocimiento, también los valores verdaderos, los ideales puros de cualquier especie, también los éticos: todo es ficción.

Estamos, pues, de hecho, ante *una bancarrota del conocimiento objetivo*. *Hume* termina, en el fondo, en un solipsismo. Porque ¿cómo podrían desbordar la esfera inmanente, ir más allá de ella, inferencias de datos a datos? Por cierto que Hume nunca se plantea la cuestión, nunca dice, en cualquier caso, palabra alguna sobre cuál sea y cómo sea la razón, esa razón del propio Hume en orden a la que se fundamenta esta teoría como verdad, se efectúan estos análisis del psiquismo y se demuestran estas leyes de asociación. ¿Cómo «enlazan» realmente las reglas de la unión asociativa? Aunque tuviéramos conocimiento de ellas, ¿acaso no sería este conocimiento, a su vez, un dato escrito sobre la pizarra?

Al igual que todo escepticismo y todo irracionalismo, también el de Hume se aniquila a sí mismo. Precisamente porque el genio de *Hume* es asombroso es por lo que hay que lamentar que no vaya emparejado con un «ethos» filosófico de igual grandeza. No otra cosa indica el hecho de que en toda su exposición se afane Hume por ocultar sigilosamente lo absurdo de sus resultados, dándoles una interpretación inofensiva, aunque en el capítulo final del primer volumen del *Treatise* dé forma al embarazo ingente en el que acaba encontrándose el filósofo teorético consecuente. En lugar de hacer suya la lucha contra el sinsentido, en lugar de desenmascarar las presuntas obviedades sobre las que descansa este sensualismo y, en general, el psicologismo, con vistas a acceder a una autointelección coherente y a una teoría genuina del conocimiento, se aferra al rol cómodo y, sin duda, muy impresionante del escepticismo académico. A este comportamiento debe el haberse convertido en el padre de un positivismo flojo que aún deja notar su influencia, un positivismo que evita los abismos filosóficos o los enmascara superficialmente, tranquilizándose con los resultados de las ciencias positivas y con su ilustración psicologista.

§ 24. El motivo filosófico auténtico, oculto en el sinsentido del escepticismo humeano, de la quiebra del objetivismo

Detengámonos un instante. ¿Por qué representa el *Treatise* humeano (frente al que el *Ensayo sobre el entendimiento humano* resulta débil y rebajado) un acontecimiento de tan grande importancia histórica? ¿Qué vino a ocurrir con él? El radicalismo cartesiano de la falta de supuestos con el fin de retrotraer el conocimiento científico auténtico a las fuentes de validez últimas, fundamentándolo absolutamente sobre ellas, exigió reflexiones de orientación subjetiva, exigió la retracción al yo cognoscente en su inmanencia. Por poco que se acepte el curso impreso por *Descartes* a sus ideas en el ámbito epistemológico, a la necesidad de esta exigencia no era posible ya sustraerse. Pero ¿cabía mejorar el proceder cartesiano? Su objetivo, la fundamentación absoluta del nuevo racionalismo filosófico, ¿resultaba aún alcanzable tras los ataques escépticos? La pujanza ingente de los arrolladores descubrimientos matemáticos y científico-naturales hablaba, de entrada, a favor de ello. Cuantos participaban personalmente en estas ciencias como investigadores o estudiosos tenían de antemano la certeza de que la verdad y su método llevaban en sí impreso el sello de lo definitivo y perfecto. Y ahora el escepticismo empirista sacaba a la luz lo que en la reflexión fundamental cartesiana latía ya, sin ser desarrollado, en germen. A saber: el hecho de que el *conocimiento todo del mundo*, el científico tanto como el precientífico, constituye un *colosal enigma*. Se seguía fácilmente a *Descartes* en la retracción al yo apodíctico interpretado como *alma* y en la concepción de la evidencia originaria

como evidencia de la «percepción interna». Por otra parte, ¿qué podía haber de más evidente que la manera como *Locke* ilustraba la realidad del alma separada y de la historicidad que transcurría interiormente en ella, de la génesis intraanímica, con la ayuda del *white paper*, naturalizando así esta realidad? Sólo que, ¿cabía evitar seguidamente el «idealismo» de *Berkeley* y *Hume* y, finalmente el escepticismo con todo su sinsentido? ¡Qué paradoja! Nada podía paralizar la fuerza propia de las ciencias exactas, desarrolladas a ritmo acelerado e inatacables en sus propios resultados, ni la fe en su verdad. Y, sin embargo, tan pronto como se caía en la cuenta de que son rendimientos conscienciales de los sujetos cognoscentes, su evidencia y claridad mutan en un sinsentido ininteligible. Que en *Descartes* la sensibilidad inmanente produjera imágenes del mundo, es cosa que no chocaba; pero en Berkeley esta sensibilidad producía *el mundo corpóreo mismo* y en *Hume* el alma entera con sus «impresiones» e «ideas», con sus fuerzas pensadas en analogía con las físicas, con sus leyes asociativas (¡paralelas a la ley de la gravitación!), producía el mundo entero, *el mundo mismo*, y no sólo, pongamos por caso, una imagen. Pero, claro, este producto era una mera ficción, una representación elaborada interiormente y, a decir verdad, sumamente vaga. Y esto vale para el mundo de las ciencias racionales tanto como para el de la *experientia vaga*.

A pesar del sinsentido, relacionable con singularidades de los supuestos previos, ¿acaso no cabía percibir aquí una verdad escondida y a la vez inexcusable? ¿No se mostraba acaso aquí una *manera enteramente nueva* de enjuiciar la objetividad del mundo y todo su sentido de ser y, correlativamente, el de las ciencias objetivas, una manera que no atacaba su derecho propio, pero sí su pretensión filosófica, metafísica: la de ser una verdad absoluta? Ahora podía y tenía por fin que tomarse buena nota del hecho de que la vida de la consciencia es una vida *productiva* —algo que en aquellas ciencias había pasado por completo inadvertido—, una vida que produce, bien o mal, sentido de ser, y que es ya tal como intuitivo-sensible, y plenamente como científica. *Descartes* no profundizó suficientemente en el hecho de que así como el mundo sensible, el de la cotidianeidad, es *cogitatum* de *cogitationes* sensibles, así también es el mundo científico *cogitatum de cogitationes científicas*; ni se percató tampoco del círculo en el que se encontraba al presuponer ya en la prueba de Dios la *posibilidad* de inferencias capaces de trascender el Ego, cuando era, por el contrario, esta posibilidad lo que tenía que ser fundamentado por esta prueba. Que el propio mundo pudiera ser, todo él, un *cogitatum* a partir de la síntesis universal de las *cogitationes* fluyentes de los modos más diversos y que, a un nivel superior, el rendimiento racional de las *cogitationes* científicas construidas sobre esta base podría ser constitutivo respecto del mundo científico, es una idea que le quedaba muy lejos. Pero ¿esta idea no venía acaso sugerida por *Berkeley* y *Hume*, al menos si damos por supuesto que el sinsentido de este empirismo radicaba sobre todo en una *presunta obviedad* en orden a la que la razón inmanente había sido eliminada de entrada? En virtud de la reactualización y radicalización del problema fundamental cartesiano por *Berkeley* y *Hume*, el *objetivismo «dogmático»* se había visto, desde el prisma de nuestra exposición crítica, profundamente «*agrietado*»: no sólo el *objetivismo matematizante* que con tanto entusiasmo fue recibido por sus contemporáneos y que, en realidad, adscribía al mundo mismo en-sí matemático-racional (que nosotros refiguramos, por así decirlo, en nuestras teorías más o menos perfectamente, pero cada vez mejor), sino *el objetivismo en general* cuyo dominio había durado milenios.

§ 25. El motivo «transcendental» en el racionalismo: la concepción kantiana de una filosofía transcendental

Sabido es que a Hume le corresponde un papel singular en la historia por el viraje ocurrido en el desarrollo del pensamiento kantiano. El propio *Kant* dice, en frase muchas veces citada, que *Hume* le despertó de su sueño dogmático, de modo que a partir de ese momento sus investigaciones en el campo de la filosofía especulativa tomaron otra orientación. Experimentar el agrietamiento del objetivismo al que acabo de referirme y hacer en su filosofía transcendental cosa suya la resolución de la tarea en la que *Hume* había fracasado, ¿fue, pues, la misión histórica de *Kant*? La respuesta tiene que ser negativa. Lo que comienza con Kant y asume más tarde, en los sistemas del idealismo alemán, formas nuevas, es un subjetivismo transcendental de nuevo cuño. *Kant* no pertenece a la línea evolutiva que desde *Descartes*, y a través de *Locke*, ejerce una

influencia continuada; no es un continuador de *Hume*. Su interpretación del escepticismo humeano y su forma de reaccionar contra él vienen condicionadas por su propia procedencia de la escuela wolffiana. La «revolución en la manera de pensar» motivada en él por el encuentro con Hume no apunta contra el empirismo, sino contra el modo de pensar propio del racionalismo poscartesiano, cuyo representante mayor y consumado era *Leibniz* y que había encontrado ya, gracias a *Ch. Wolff*, una exposición sistemática de carácter escolástico sumamente influyente y convincente.

¿Qué significa, pues, ante todo y en términos muy generales, el «*dogmatismo*» erradicado por Kant? Por mucho que las *Meditaciones* siguieran influyendo en la filosofía poscartesiana, el radicalismo apasionado que las alentaba no fue hecho suyo por los sucesores de *Descartes*. Había una disposición positiva a admitir rápidamente lo que —con tantas dificultades para llevar a cabo su propósito— quiso, ante todo, fundamentar *Descartes* con su retracción indagatoria a la fuente última de todo conocimiento: el derecho metafísico, absoluto, de las ciencias objetivas —dicho con un término totalizador: de la filosofía, en cuanto única ciencia universal objetiva—, o sea, el derecho del Ego cognoscente a hacer valer, en virtud de las evidencias que se producen en su *mens*, las configuraciones racionales como naturaleza, como provistas de un sentido transcendente. La nueva concepción de un mundo de cuerpos cerrado en sí como naturaleza y las ciencias de la naturaleza a él referidas; la concepción correlativa de almas cerradas en sí y la tarea de una nueva psicología a ellas referida; y todo ello mediante un método racional obediente al modelo matemático: todo esto logró imponerse. La filosofía racional estaba activa en todas las direcciones, el interés giraba en torno a los descubrimientos, las teorías, el rigor de sus pasos lógicos, de acuerdo con lo universal del método y de su perfeccionamiento. Mucho se hablaba, pues, y también en términos científicos generales, sobre el conocimiento. Pero esta reflexión sobre el conocimiento *no era una reflexión transcendental*, sino *práctico-cognoscitiva*, semejante, pues, a la que desarrolla quien actúa en una esfera cualquiera de intereses prácticos y que pasa a expresarse en las proposiciones generales de una *tecnología*. Se trataba, pues, de lo que solemos llamar lógica, si bien en una delimitación tradicional, muy estrecha. Podemos, en consecuencia, decir con toda corrección (y ampliando el sentido) que se trataba de *una lógica como doctrina normativa y como tecnología* en la más plena universalidad, tendente a la obtención de una filosofía racional.

La orientación temática era, por tanto, doble: *por un lado*, hacia un universo sistemático de «leyes lógicas», hacia el todo teorético de las verdades llamadas a actuar como normas para todos los juicios que tienen que poder ser objetivamente verdaderos; aquí tiene su lugar, aparte de la vieja lógica formal, la aritmética misma, toda la matemática analítica pura, o sea, la «*mathesis universalis*» leibniziana y, en general, todo apriori puro.

Por otro, la orientación temática se encaminó a reflexiones generales sobre los que juzgan en cuanto aspirantes a la verdad objetiva: cómo deben hacer un uso normativo de aquellas leyes para que pueda presentarse la evidencia por la que un juicio se revela como objetivamente verdadero; e igualmente sobre los modos de fracaso, sobre las incitaciones a éste, etc.

Es obvio, por otra parte, que en todas las leyes «lógicas» en sentido amplio, comenzando por la ley de la contradicción, venía incluida *eo ipso la verdad metafísica*. Su teoría sistemáticamente desarrollada tenía por sí misma el significado de una *ontología general*. Lo que científicamente tenía lugar aquí era la obra de la razón pura que operaba exclusivamente con los conceptos innatos del alma cognoscente. Que estos conceptos, que las leyes lógicas, que las legaliformidades racionales puras en general, tenían una verdad metafísicamente objetiva, es cosa que pasaba por «*evidente de suyo*». Ocasionalmente se invocaba también, rememorando a Descartes, a Dios como garante, sin que importara demasiado que antes tenía la metafísica racional que demostrar la existencia de Dios.

Frente a la facultad del pensamiento puro apriórico, el de la razón pura, se encontraba la de la sensibilidad, la facultad de la experiencia externa e interna. El sujeto, afectado desde «fuera» en la experiencia externa, accede mediante ella a la certeza de los objetos efectantes, pero para conocerlos en su verdad precisa de la razón pura, esto es, del sistema de normas en que ésta se despliega en cuanto «lógica» para todo conocimiento verdadero del mundo objetivo. Esta es la concepción.

En cuanto a *Kant*, que ya había estado sometido a las influencias de la psicología empirista, nos encontramos con que tomó consciencia, gracias a *Hume*, del hecho de que entre las verdades racionales puras y la objetividad metafísica se abría un abismo de

ininteligibilidad: ¿cómo podrían, en efecto, servir precisamente esas verdades racionales de garantía del conocimiento real de cosas? Ya la racionalidad modélica de las ciencias matemáticas de la naturaleza venía a convertirse en un enigma. Que debía su racionalidad de hecho por completo indubitable, su método, por tanto, al apriori normativo de la razón puramente lógico-matemática, y que ésta atestiguaba en sus disciplinas una racionalidad pura inatacable, es cosa incuestionable. La ciencia de la naturaleza no es, por supuesto, puramente racional, en la medida en que necesita de la experiencia externa, de la sensibilidad; pero todo lo que en ella es racional lo debe a la razón pura y a su actividad normativa; solamente gracias a ella puede haber una experiencia racionalizada. En lo que, por otra parte, afecta a la sensibilidad, se asumía de modo general que sólo procura los meros datos sensibles de la sensación precisamente como resultado de la afección desde fuera. En cualquier caso, se hizo como si el mundo de la experiencia del hombre precientífico —el no reelaborado aún lógicamente por la matemática— fuera el mundo previamente dado por la mera sensibilidad.

Hume había mostrado que allegamos ingenuamente a este mundo una causalidad, y que creemos aprehender, en la intuición, una consecuencia necesaria. Lo mismo vale para todo cuanto convierte el cuerpo del mundo circundante cotidiano en la cosa idéntica de propiedades, relaciones, etc., idénticas (como *Hume* había, de hecho, expuesto detalladamente en el *Treatise* que Kant no llegó a conocer). Los datos y nexos de datos vienen y van; la cosa pretendidamente experimentada por vía meramente empírica no es nada sensible que permanezca inalterado a través de todos estos cambios. El sensualista la explica, en consecuencia, como mera ficción.

Desplaza sustituyéndola, diríamos *nosotros*, la percepción, que nos pone delante *cosas* (las cosas de la vida cotidiana), por meros datos sensibles. Dicho con otras palabras: ignora que la mera sensibilidad referida a meros datos sensibles no es capaz de garantizar los objetos de la experiencia. Deja, por tanto, de advertir que esos objetos de la experiencia remiten a un rendimiento espiritual y se le escapa así el problema de qué pueda ser este rendimiento. Es preciso, de entrada, que este rendimiento sea de una naturaleza tal que haga que la experiencia precientífica resulte cognoscible mediante la lógica, la matemática y la ciencia matemática de la naturaleza, con

validez objetiva, esto es, con una necesidad aceptable y vinculante para todos.

Kant, sin embargo, se dice: sin duda que las cosas aparecen, pero simplemente por el hecho de que los datos sensibles, reunidos ya previamente de ciertas maneras y mediante formas apriori, y reunidos de modo oculto, son reelaborados lógicamente en el cambio, sin que la razón manifestada como lógica y matemática haya sido interrogada, ni haya accedido a una función normativa. Ahora bien, ese momento cuasi-lógico ¿es acaso un azar psicológico? Y si prescindimos de esta hipótesis, ¿puede acaso una matemática, una lógica de la naturaleza en general, tener una posibilidad de llegar a conocer objetos mediante meros datos sensibles?

Estas son, si no me equivoco, las ideas maestras que guían internamente a Kant. A partir de aquí Kant se propone mostrar, mediante un proceder regresivo, lo siguiente: si la experiencia común ha de ser realmente una experiencia de *objetos de la naturaleza*, de objetos que, según su ser o no ser, según su tener estas y aquellas características, tienen que poder ser cognoscibles con verdad objetiva, esto es, científicamente, entonces el mundo que se aparece a la intuición tiene que ser ya un producto de las facultades «intuición pura» y «razón pura», las mismas que se expresan en la matemática y en la lógica en un pensamiento explícito.

La razón posee, dicho con otras palabras, una *doble* manera de funcionar y de mostrarse. *Una* de ellas consiste en su autointerpretación sistemática, en su automanifestación en el libre y puro matematizar, en el hacer de las puras ciencias matemáticas. Presupone en ello la conformación, perteneciente aún a la sensibilidad, de la «intuición pura». El resultado objetivo de ambas facultades es la matemática pura como teoría. La otra *manera* es la de la razón que funciona constantemente de manera oculta, racionalizando una y otra vez los datos sensibles, a los que una y otra vez ha racionalizado ya. Su resultado objetivo es el mundo de objetos de la intuición sensible, el presupuesto empírico de todo pensamiento científico natural, en cuanto pensamiento conscientemente normativo de la empiria circundante mediante la razón matemática manifiesta. Como el mundo intuitivo de los cuerpos, así es también el mundo científico-natural en general (y con él, el mundo dualista científicamente cognoscible) configuración subjetiva de nuestro intelecto; con la particularidad de que el material de los datos sensibles proviene de

una afección transcendente por «cosas en sí». Éstas son, por principio, inaccesibles al conocimiento (objetivo-científico). Porque a tenor de esta teoría ninguna ciencia humana, en cuanto rendimiento ligado al juego recíproco de las facultades subjetivas «sensibilidad» y «razón» (o, como Kant dice en este contexto, «entendimiento»), es capaz de explicar el origen, la «causa» de las múltiples variedades fácticas de los datos sensibles. Los presupuestos últimos de la posibilidad y efectividad del conocimiento objetivo no son objetivamente cognoscibles.

Si la ciencia de la naturaleza se propuso como rama de la filosofía, de la última ciencia del ente, y con su racionalidad creyó poder conocer el ente en sí, más allá de la subjetividad de las facultades cognoscitivas, para *Kant*, en cambio, *la ciencia objetiva*, en cuanto actividad que permanece en la subjetividad, se escinde y diferencia ahora de su *teoría filosófica*, una teoría que como teoría del rendimiento que necesariamente se consuma en la subjetividad y, con ello, como teoría de la posibilidad y del alcance del conocimiento objetivo, desvela la ingenuidad de *la presunta filosofía racional de la naturaleza-en-sí*.

Es sabido que esta crítica no es para *Kant* sino el primer paso hacia una filosofía en sentido tradicional, esto es, concerniente al universo del ente y, en consecuencia, extensible asimismo al en sí *racionalmente* incognoscible; que bajo los rótulos «Crítica de la razón práctica» y «Crítica del juicio» no sólo no limita las pretensiones filosóficas, sino que cree incluso poder abrir caminos al en sí «científicamente» incognoscible. Pero no podemos entrar aquí en ello. Lo que ahora nos interesa es —hablando en generalidad formal— el hecho de que *Kant*, en reacción contra el positivismo de datos de *Hume* —tal como él lo comprende—, proyecta una gran filosofía *de tipo nuevo* y, sin embargo, científica, sistemáticamente elaborada; una filosofía en la que el giro cartesiano a la subjetividad de la consciencia se traduce en la forma de un subjetivismo transcendental.

Cualquiera que sea la verdad de la filosofía kantiana, sobre la que no tenemos que pronunciarnos aquí, lo cierto es que no podemos dejar de subrayar que *Hume* no es, tal y como *Kant* lo entiende e interpreta, el verdadero *Hume*.

Kant habla del «problema humeano». ¿Cuál es el problema real, el que movió al propio Hume? Lo encontramos si retrotransformamos la teoría escéptica de *Hume*, su afirmación global, en su *problema*, ampliándolo en el sentido de extraer las consecuencias que en la teoría no acaban de llegar a su completa expresión, aunque resulta difícil creer que un genio de la capacidad de Hume no percibiera las consecuencias no expresamente extraídas ni teóricamente tratadas. Si procedemos así nos encontraremos nada menos que con el siguiente problema universal:

¿Cómo podemos hacer comprensible, cómo podemos llevar a *inteligibilidad*, la *obviedad* ingenua de la certeza del mundo, en la que vivimos, y esto tanto a propósito de la certeza del mundo de la *cotidianeidad* como a propósito de la de las *construcciones teóricas* cultas que se alzan sobre ese mundo cotidiano?

¿Qué es, según su sentido y validez, el «mundo objetivo»? ¿Qué es ser objetivamente verdadero, y también verdad objetiva de la ciencia si ya desde Hume (y en lo relativo a la naturaleza, ya desde Berkeley) se asume universalmente que el «mundo» es una validez surgida en la subjetividad y —hablando desde mí, desde el que en cada caso filosofa— en *mi* subjetividad, juntamente con todo su contenido en que cada vez, y siempre, vale para mí?

La *ingenuidad* del usual discurso sobre la «objetividad», que no toma en absoluto en consideración la subjetividad experimentante, cognoscente, la efectiva subjetividad concretamente operante, la *ingenuidad* del científico de la naturaleza, del mundo en general, que está ciego para el hecho de que todas las verdades a las que accede en cuanto tales verdades objetivas y el mundo objetivo mismo que en sus fórmulas figura como sustrato (como mundo cotidiano de la experiencia tanto como mundo conceptual del conocimiento de un grado más elevado) son una *configuración de vida*, una configuración que llega a ser tal en él mismo, esa ingenuidad ya no es posible, naturalmente, cuando la vida es situada en el centro del punto de mira. ¿No tiene acaso que dársele tal liberación a quien con seriedad profundiza en el *Treatise* y, una vez desvelados los presupuestos naturalistas de Hume, se hace consciente de su motivación?

¿Cómo aprehender, no obstante, este *subjetivismo máximamente radical* que subjetiviza el mundo mismo? El enigma del mundo en el sentido más profundo y último, el enigma del mundo cuyo ser es un *ser procedente de un rendimiento subjetivo* y esto en la evi-

dencia de que ningún otro resulta pensable: este y ningún otro es el *problema de Hume*.

El propio Kant, sin embargo, que —como bien puede advertirse— tiene como «obviamente» válidos tantos *presupuestos* que vienen incluidos, en el sentido de Hume, en este enigma del mundo, nunca se topó con él. Su problemática se mueve y tiene su morada, precisamente, en el terreno del racionalismo que transcurre desde *Descartes* hasta *Wolff*, a través de *Leibniz*.

Intentamos hacer comprensible de este modo la posición, difícilmente interpretable, de Kant frente a su horizonte histórico, tomando como hilo conductor el problema de la ciencia racional de la naturaleza que inicialmente guía y determina el pensar kantiano. De particular interés es para nosotros —por decirlo primero en generalidad formal— el hecho de que en reacción contra el positivismo de datos de Hume, que en su ficcionalismo abandona la filosofía como ciencia, irrumpe, *por vez primera desde Descartes*, una filosofía científica de alto calado y estructura sistemática, a la que hay que designar como *subjetivismo transcendental*.

§ 26. Dilucidación preliminar de nuestro concepto de lo «transcendental»

Quiero observar aquí, de entrada, que el término «*filosofía transcendental*» es de uso común desde Kant, y lo es también como rótulo general de filosofías universales cuyos conceptos se orientan de acuerdo con el tipo de los kantianos. Yo mismo empleo la palabra «transcendental» en *un sentido máximamente amplio* para designar el motivo originario —discutido antes con detalle por nosotros— que a través de *Descartes* da sentido a todas las filosofías modernas y que en todas ellas quiere, por así decirlo, llegar a sí mismo y configurarse como tarea auténtica y pura, consumándose a la vez sistemáticamente. Se trata del motivo del preguntar en retorno por la fuente última de todas las configuraciones cognoscitivas, de la autorreflexión del cognoscente y de la reflexión de su vida cognitiva en la que todas las configuraciones científicas que tienen validez para él ocurren teleológicamente, se conservan como adquisiciones y pasan a estar libremente disponibles. En el desarrollo radical de sus efectos y de su influencia es el motivo de una

filosofía universal fundada puramente a partir de esta fuente, de una filosofía universal, por tanto, fundamentada en un sentido último. Esta fuente lleva como título «*yo mismo*» con toda mi vida cognitiva efectiva y posible y, en fin, con mi vida concreta en general. La entera problemática transcendental gira en torno a la relación entre este yo *mío* —el «Ego»— con lo que es, obviamente, puesto primero para ello, mi *alma*, girando seguidamente en torno a la relación de este yo y de mi vida consciencial con el *mundo*, del que soy consciente y cuyo sentido verdadero conozco en mis propias formaciones cognitivas.

Este concepto máximamente general de lo «transcendental» no puede, claro es, ser documentalmente demostrado; no puede ser obtenido mediante la interpretación inmanente de los diferentes sistemas y la comparación entre los mismos. Se trata más bien de un concepto obtenido mediante una profundización en la historicidad unitaria de la entera modernidad filosófica: el concepto de su tarea, sólo así demostrable, que late en ella como la fuerza que impulsa su evolución, una tarea que aspira a pasar de una *dynamis* vaga a genuina *energeia*.

Es esta, por supuesto, una mera dilucidación preliminar, ya preparada en cierta medida por nuestro análisis histórico. Pero sólo a los ulteriores desarrollos incumbirá demostrar la razón de nuestra consideración «teleológica» de la historia y de su función metódica para una estructuración definitiva de una filosofía transcendental capaz de hacer justicia a su sentido más propio. Esta dilucidación provisional de un *subjetivismo transcendental radical* despertará, naturalmente, extrañeza y escepticismo. Pero *si* este escepticismo no equivale a una decisión previamente tomada de rechazo, sino a una libre abstención de cualquier posible juicio, nada podría serme más bienvenido.

§ 27. La filosofía de Kant y de sus sucesores en la perspectiva de nuestro concepto rector de lo «transcendental». La tarea de una toma crítica de posición

Volviendo nuevamente a *Kant*, nos encontramos con que su sistema puede ser con toda razón caracterizado asimismo como

filosófico-transcendental» en el sentido general definido, aunque esté muy lejos de rendir una fundamentación realmente radical de la filosofía, de la totalidad de todas las ciencias. En las profundidades inauditas de la reflexión fundamental cartesiana Kant no penetró nunca, como tampoco se sintió motivado por su propia problemática a buscar en estas honduras fundamentaciones y decisiones últimas. Si me es dado despertar —como espero— en las dilucidaciones que siguen la convicción de que una filosofía transcendental es tanto más auténtica y cumple tanto más con su misión como filosofía cuanto más radical es, y que no accede, finalmente, a su real y verdadera existencia, a su real y verdadero principio, sino una vez que el filósofo ha conseguido alcanzar *una clara comprensión de sí mismo en cuanto subjetividad que opera como fuente originaria*, tendremos, al mismo tiempo, y por otra parte, que admitir que la filosofía kantiana está en el *camino* hacia esta meta; tendremos, en fin, que reconocer que resulta acorde con el sentido formal-general de una filosofía transcendental según nuestra definición. Es una filosofía que, frente al objetivismo precientífico y también científico, se retrotrae a la *subjetividad cognoscente como sede primordial de todas las formaciones de sentido y de todas las valideces de ser objetivas* y se propone comprender el-mundo-que-es como configuración de sentido y de validez, preparando así el camino para *un tipo esencialmente nuevo de cientificidad y de filosofía*. Es un hecho, en efecto, que si descontamos la filosofía escéptico-negativista de *Hume*, el sistema kantiano es el intento primero, y realizado con una seriedad científica extraordinaria, de una filosofía transcendental realmente universal mentada como *ciencia rigurosa*, de una cientificidad rigurosa única en su sentido genuino, sólo en él y con él descubierta.

Igual vale, dejémoslo sentado de entrada, para las grandes prolongaciones y transformaciones del transcendentalismo kantiano en los grandes sistemas del idealismo alemán. Todos ellos comparten la convicción fundamental de que las ciencias objetivas, por mucho que se estimen como sedes del único verdadero método y como cámaras del tesoro de las verdades últimas —y, en particular, las ciencias exactas, por sus resultados teóricos y prácticos evidentes—, todavía no son seriamente ciencias, no son conocimientos fundamentados en un sentido último y absoluto, esto es, dotadas de una autorresponsabilidad teorética última y, por lo tanto, tampoco

conocimientos de lo que en última verdad es. Esto sólo podría rendirlo un método transcendental-subjetivo y realizado como sistema, la filosofía transcendental. Al igual que ya en *Kant*, la opinión no es la de que *la evidencia del método científico-positivo* es un engaño, ni de que sus resultados sean sólo aparentes, sino la de que esta misma evidencia es un *problema*; la de que el método científico-objetivo descansa sobre una base subjetiva profundamente oculta y nunca cuestionada, cuya iluminación filosófica será la única que procurará el sentido verdadero de los rendimientos de la ciencia positiva y, correlativamente, el verdadero sentido de ser del mundo objetivo, precisamente como sentido transcendental-subjetivo.

Para poder comprender ahora la posición de Kant y de los sistemas del idealismo transcendental que parten de él en la unidad teleológica de sentido de la filosofía moderna y seguir, con ello, avanzando en el camino hacia nuestra propia autocomprensión, nos resulta necesario familiarizarnos, críticamente, algo más con el estilo de su cientificidad, clarificando así, a la vez, la carencia de radicalismo en su filosofar que hemos combatido. Tenemos, pues, buenas razones para demorarnos en *Kant* como punto importante de inflexión en la evolución de la filosofía moderna. La crítica a que habremos de someterle arrojará una luz retrospectiva sobre la entera historia anterior de la filosofía, en particular en lo que concierne al *sentido general de la cientificidad* que todas las filosofías *anteriores* tendían a realizar en cuanto único sentido que, en términos absolutos, latía y podía latir en su horizonte espiritual. Al hilo de ello emergerá para nosotros un *concepto* más profundo y, sin duda, el *máximamente importante*, de «objetivismo» (más importante aún que el que antes pudimo definir), y con ello emergerá también el genuino sentido radical de la contraposición entre objetivismo y transcendentalismo.

Pero más allá de todo esto, los análisis críticos más concretos de las configuraciones conceptuales del *viraje kantiano* y su contrastación con el *viraje cartesiano* pondrán en movimiento nuestro propio pensamiento de un modo tal que poco a poco nos llevará, como por sí mismo, hacia el *último viraje* y las decisiones últimas. Nos encontraremos inmersos en una transformación interior en la que la dimensión de lo «transcendental», largamente presentida y, sin embargo, siempre oculta, nos saltará a la cara, será objeto de *experien-*

cia directa nuestra. El suelo de la experiencia abierto en su infinitud se convertirá enseguida en campo de labor de una filosofía metódica, y lo hará, ciertamente, en la evidencia de que sobre este suelo todos los posibles e imaginables problemas filosóficos y científicos del pasado resultan planteables y decidibles.

III. ESCLARECIMIENTO DEL PROBLEMA TRANSCENDENTAL Y LA FUNCIÓN DE LA PSICOLOGÍA REFERIDA A ELLO

A. EL CAMINO HACIA LA FILOSOFÍA TRANSCENDENTAL FENOMENOLÓGICA EN LA INTERPELACIÓN RETROSPECTIVA A PARTIR DEL MUNDO DE VIDA DADO CON ANTERIORIDAD

§ 28. LA «PRESUPOSICIÓN» TÁCITA DE KANT: EL MUNDO DE VIDA CIRCUNDANTE AUTOEVIDENTEMENTE VÁLIDO

Kant está seguro de que su filosofía destruye el racionalismo dominante por medio de la demostración de la insuficiencia de los fundamentos del mismo. Con derecho le hace presente la omisión de cuestiones que tendrían que haber sido problemas fundamentales para él, a saber: que nunca profundizó en la estructura subjetiva de nuestra consciencia del mundo, ni en el conocimiento científico, y que, en esta medida, nunca preguntó cómo es posible que el mundo, que se muestra sin más ni más a nosotros los hombres y a nosotros en tanto que científicos, llegue a ser cognoscible apriori; así pues, nunca preguntó cómo es posible la ciencia exacta de la naturaleza, para la que, en efecto, la pura matemática y otro apriori puro son el instrumento de todo conocimiento objetivo, incondicionado y válido para todo ser racional (para todo ser que piense lógicamente).

Pero Kant, por su parte, no tiene ninguna representación del hecho de que en su filosofar toma pie en presuposiciones no cuestionadas, ni del hecho de que los indudablemente grandes descubri-

mientos que yacen en sus teorías, sólo residen ocultos en éstas, esto es, que en su marco no son resultados acabados, al igual que las mismas teorías no son teorías acabadas, no poseen la forma de la cientificidad definitiva. Lo que Kant ofrece exige un nuevo trabajo y, sobre todo, un análisis crítico. Un ejemplo de un gran descubrimiento —de un mero predescubrimiento—, por lo que se refiere a la naturaleza, lo constituye el entendimiento que funciona doblemente: el entendimiento que se exhibe en una autorreflexión explícita en leyes normativas y, por otra parte, el entendimiento que impera ocultamente, a saber: que impera en tanto que entendimiento constituyente de la figura de sentido «mundo circundante intuitivo», figura que deviene constantemente y que continúa deviniendo de un modo móvil. Este descubrimiento nunca podría fundamentarse realmente a la manera de la teoría kantiana, esto es, como resultado de su método meramente regresivo; más aún, ni tan siquiera podría hacerse plenamente comprensible de este modo. En la «deducción transcendental» de la primera edición de la *Crítica de la razón pura* Kant intenta acometer una fundamentación directa, que descienda hacia las fuentes originarias, para pronto interrumpirla de nuevo sin llegar a los auténticos problemas de la fundamentación, problemas que tienen que ponerse de relieve por este lado pretendidamente psicológico.

Comenzaremos nuestras reflexiones mostrando que los planteamientos kantianos de la crítica de la razón pura poseen un incuestionado suelo de presuposiciones que codeterminan el sentido de sus preguntas. Ciencias a cuyas verdades y a cuyos métodos atribuye Kant validez real, se convierten en problema y, en esta medida, se convierten en problema las mismas esferas de ser a las que aquellas ciencias se refieren. Se convierten en problema sobre la base de ciertas preguntas, que tienen presente la subjetividad cognoscente y que encuentran su respuesta por medio de teorías sobre la subjetividad transcendental-conformadora, sobre las realizaciones transcendentales de la sensibilidad, del entendimiento, etc., y, sobre todo, por medio de teorías sobre las funciones del Yo de la «apercepción transcendental». La realización de la ciencia matemática de la naturaleza, y de la matemática pura (en nuestro sentido ampliado) como su método lógico, realización que se ha vuelto enigmática, tendría que haberse tornado comprensible por medio de estas teorías, pero éstas condujeron también a una reinterpretación revolucionaria del

auténtico sentido de ser de la naturaleza en tanto que mundo de la experiencia posible y del conocimiento posible; así pues, condujeron correlativamente a una reinterpretación del auténtico sentido de verdad de las ciencias concernidas.

Naturalmente, con el planteamiento kantiano se presupone de antemano como siendo el mundo de vida circundante cotidiano, mundo este en el que todos nosotros —también yo, el que eventualmente filosofa— tenemos existencia de un modo conforme a consciencia, y no menos las ciencias, en tanto que hechos culturales en este mundo, con sus científicos y sus teorías. Nosotros somos en este mundo objetos entre objetos, por expresarlo desde la perspectiva del mundo de vida; esto es, somos en tanto que siendo aquí y allá, somos en una lisa y llana certeza experiencial, previamente a toda constatación científica, sea ésta fisiológica, psicológica, sociológica, etc. Por otra parte, somos sujetos para este mundo, esto es, somos en tanto que sujetos-Yo que se refieren a él experimentando, pensando, valorando, actuando teleológicamente, sujetos-Yo para los que este mundo circundante sólo tiene el sentido de ser que en cada caso le han dado nuestras experiencias, nuestros pensamientos, nuestras valoraciones, etc., y en los modos de validez (de la certeza de ser, de la posibilidad, eventualmente de la apariencia, etc.) que nosotros, en tanto que los sujetos de validez, consumamos actualmente a este respecto, o bien que poseemos desde antes como adquisición habitual que portamos en nosotros como valideces de ser de este o aquel contenido, valideces que son susceptibles de ser actualizadas cuando se quiera. Ciertamente, esto se encuentra en una transformación multiforme, mientras que, en efecto, en ello «el» mundo se mantiene como mundo unitario, corrigiéndose tan sólo en el contenido.

Obviamente, la transformación de contenido del objeto percibido, en tanto que la modificación o movimiento en él mismo percibidos, se distingue evidentemente de la transformación de las formas de aparición (por ejemplo, de las perspectivas, de las apariencias de proximidad o lejanía) en la que la misma objetividad se representa como mismidad-presente. Vemos esto en el cambio de enfoque. Orientada en línea recta hacia el objeto y hacia lo propio de él, la mirada, a través de las apariciones, se dirige hacia lo que aparece continuamente en su continua unificación: el objeto en la validez de ser del *modus* «mismidad presente». Ubicada reflexiva-

mente no tenemos una sola cosa, sino una multiplicidad; el tema es ahora el transcurso de las mismas apariciones, y no aquello que aparece en ellas. La percepción es el proto-modus de la *intuición*, *ella* representa en proto-originalidad, esto es, en el *modus* de la mismidad-presente. Junto a ella, tenemos otros *modi* de la intuición, los cuales, en sí mismos de una manera conforme a consciencia, poseen con mismidad-presente el carácter de modificaciones de esta «mismidad ahí». Se trata de presentaciones, modificaciones de la presentización; hacen conscientes modalidades temporales, por ejemplo, no hacen consciente la mismidad-ahí-siendo, sino la mismidad-ahí-habiendo-sido o lo futuro: la mismidad-ahí-que-será. Las intuiciones que presentan «repiten» —con ciertas modificaciones que forman parte de ellas— todas las multiplicidades aparienciales en las que se representa consciencialmente lo objetivo; la intuición rememorativa, por ejemplo, muestra al objeto como mismidad-ahí-que-ha-sido, en la medida en que repite la perspectivación y otras formas de aparición, pero las repite con modificaciones conforme al recuerdo. Es, pues, consciente como perspectivación que ha sido, como transcurso que ha sido de «representaciones de...» subjetivas en el marco de mis más antiguas valideces de ser.

Ahora bien, aquí podemos aclarar en su muy condicionada legitimidad el discurso sobre el mundo de los sentidos, el mundo de la intuición sensible, el mundo de la apariencia sensible. En todas las verificaciones de la vida natural de intereses, de aquella que se atiende puramente al mundo de vida, el regreso a la intuición experiencial «sensible» juega un papel preeminente. Pues todo aquello que, desde el punto de vista del mundo de vida, se presenta como cosa concreta posee, evidentemente, una corporeidad, aun en el caso de que no sea un mero cuerpo, como, por ejemplo, un animal o un objeto cultural, así pues, algo que también posee propiedad psíquica o cualesquiera otras propiedades espirituales. Si prestamos atención tan sólo a lo corporal de las cosas, entonces, como es obvio, esto sólo se presenta perceptivamente en el ver, el palpar, el oír, etc., así pues, sólo en aspectos visuales, táctiles, acústicos y otros aspectos semejantes. En ello toma parte evidente e irremisiblemente nuestro soma, el cual nunca falta en el campo perceptual y, ciertamente, toma parte con sus «órganos perceptivos» correspondientes (ojos, manos, oídos, etc.). De forma constante juegan aquí consciencialmente un papel, y en el ver, oír, etc., funcionan conjuntamente con la movilidad yoica que les pertenece, la así llamada cinestesis. Todas las cinestesis (cada una de ellas un «yo muevo», «yo hago») están ligadas entre sí en la unidad universal, donde la detención cinestésica es un *modus* del «yo hago». Ahora bien, evidentemente, las presentaciones-aspecto del cuerpo que en cada caso aparecen en la percepción y las cinestesis no son dos procesos uno al lado del otro, sino que, más bien, ambos discurren tan conjuntamente que los aspectos sólo tiene sentido de ser, sólo tienen validez en tanto que aspectos del cuerpo, en virtud del hecho de que son exigidos continuamente por las cinestesis, por la situación global cinéstesico-sensorial, y en cada una de las modificaciones activas de la cinestesis global son exigidos por el poner-en-juego de esta o aquella cinestesis particular; y en virtud del hecho de que, correspondientemente, satisfacen la exigencia.

De este modo, la sensibilidad, el funcionar yo-activo del soma o bien de los órganos somáticos, pertenece esencialmente a toda experiencia corporal. Desde la perspectiva de la consciencia no discurre como mero transcurso de apariciones corporales como si éstas fueran en sí, y sólo por medio de sí y de sus amalgamientos, apariciones de cuerpos. Por el contrario, desde la perspectiva de la consciencia son esto tan sólo conjuntamente con la somaticidad que funciona cinestésicamente, o bien conjuntamente con un Yo que funciona aquí en una peculiar actividad y habitualidad. El soma está constantemente y de una manera completamente única en el campo perceptivo, está de una forma completamente inmediata, está en un sentido de ser completamente único, precisamente en aquel que queda caracterizado por medio de la palabra órgano (aquí, en su protosignificación): aquello donde yo, en tanto que el Yo de la afección y de las acciones, soy de una manera completamente única y completamente inmediata, aquello donde yo impero cinestésicamente de una forma completamente inmediata, desmembrado en órganos particulares en los que yo impero o bien posiblemente puedo imperar en sus correspondientes cinestesis particulares. Y este imperar, aquí mostrado como funcionar en toda percepción de cuerpos, el sistema global de la cinestesis, sistema digno de confianza y disponible consciencialmente, es actualizado en la correspondiente situación cinestésica, está constantemente ligado con una situación de aparición de cuerpos, a saber: la del campo perceptivo. A la multiplicidad de apariciones en las que un cuerpo es perceptible como uno y

el mismo cuerpo, les corresponden de una forma propia las cinestesis pertenecientes a tal cuerpo; y en su dejarlas-discurrir tienen que salir a escena las correspondientes apariciones coexigidas, para poder ser en general apariciones de este cuerpo, apariciones que lo representan en sí y en tanto que este cuerpo con sus propiedades.

De este modo, puramente por lo que hace a la percepción, se distinguen esencialmente cuerpo y soma; el soma, en efecto, como el único soma susceptible de ser percibido realmente: mi soma. Cómo se constituye la consciencia en la que mi soma alcanza la validez de ser de un cuerpo entre otros, y cómo, por otra parte, ciertos cuerpos de mi campo perceptivo llegan a valer como somas, somas de sujetos-Yo «ajenos», son, pues, preguntas que es necesario plantear.

En la reflexión nos limitamos a la consciencia perceptiva de cosas, al propio percibir de ellas, a mi campo perceptivo. Pero en ello única y exclusivamente puede ser percibido mi soma, nunca, empero, un soma ajeno —en su somaticidad—, sino sólo en tanto que cuerpo. Me encuentro en mi campo perceptivo, imperando yoicamente en mis órganos y, de este modo, en todo aquello <que> por lo demás me pertenece yoicamente en mis actos-Yo y facultades. Pero puesto que los objetos del mundo de vida, cuando muestran su ser propio con mismidad, se muestran necesariamente como corporeidad, pero no por ello como meramente corporales, por esto, estamos siempre somáticamente (más no meramente somáticamente) ante todos los objetos que son para nosotros; así pues cuando son objetos del campo perceptivo <estamos> en el campo perceptivamente, del mismo modo, modificadamente, estamos en todo campo intuitivo, ulteriormente también en un campo no intuitivo, pues, evidentemente, nos es posible «hacernos susceptibles de ser representado» todo aquello que nos es presente de un modo no intuitivo (en ocasiones sólo refrenado temporalmente). Es obvio que «somáticamente» no quiere decir lo mismo que «corporalmente», sino que la palabra alude a aquello cinestésico y al funcionar yoico propio de ello, y, en primer término, al funcionar viendo, oyendo, etc., a lo cual, evidentemente, aún pertenecen otros *modi* yoicos (por ejemplo: levantar, portar, empujar y cosas semejantes).

Pero la yoidad somática, evidentemente, no es la única, y no cabe separar cada una de sus maneras de las restantes; éstas, a pesar de todo cambio, configuran una unidad. De este modo, noso-

tros somos somáticamente desde una perspectiva concreta, pero no sólo somáticamente, y ello en tanto que sujetos-Yo plenos: cada uno en tanto que el pleno yo-del-hombre en el campo perceptivo, etc., y, por muy ampliamente que se lo aprehenda, en el campo de la consciencia. Así pues, sea como sea consciente el mundo en tanto que horizonte universal, en tanto que universo unitario de los objetos que son, nosotros, cada Yo, cada hombre y nosotros los unos con los otros en tanto que vivimos los unos con los otros en el mundo, pertenecemos al mundo que precisamente en este «vivir-los-unos-con-los-otros» es nuestro mundo y el cual es y es válido para nosotros de un modo conforme a consciencia. Nosotros, en tanto que somos aquellos que viven en la consciencia en vela del mundo, somos constantemente activos sobre el suelo de la posesión pasiva del mundo; y desde aquí estamos afectados por los objetos dados previamente en el campo de la consciencia, estamos vueltos hacia estos o hacia aquellos según nuestros intereses, estamos ocupados activamente con ellos de diferentes maneras; en nuestros actos son objetos «temáticos». A modo de ejemplo aduzco el considerar interpretante de la atributeidad característica de lo que aparece conforme a la percepción; o nuestro hacer compendiante, relacionante, identificante y diferenciante de una manera activa; o también nuestro valorar activo, nuestro planear proyectos, nuestro activo realizar los caminos y metas proyectados.

En tanto que sujetos de actos (sujetos-Yo) estamos orientados hacia objetos temáticos según los modos del estar-orientado primario y secundario y además, eventualmente, también de modo incidental. Los mismos actos son atemáticos en esta ocupación con los objetos. Pero podemos reflexionar con posteridad sobre nosotros mismos y sobre nuestra correspondiente actividad, y, entonces, esta última se torna objetual-temática en un nuevo hacer, por su parte, atemático: el hacer que funciona vivientemente.

De este modo, la consciencia del mundo está en un movimiento constante, el mundo siempre es consciente en cualesquiera contenidos de objetos en la transformación de las distintas maneras (intuitiva, no intuitiva, determinada, no determinada), pero también en la transformación de la afección y de la acción, de modo tal que siempre existe un ámbito global de afección y los objetos afectantes en su marco son tan pronto temáticos tan pronto atemáticos; pero entre ellos estamos nosotros mismos, que pertenecemos siempre

ineludiblemente al ámbito afectivo, siempre funcionando como sujetos-acto, pero sólo ocasionalmente funcionando temática y objetualmente en tanto que objetos de la ocupación con nosotros mismos.

Evidentemente, esto no sólo rige para mí, el Yo en cada caso individual, sino que en el vivir los unos con los otros tenemos dado previamente el mundo en intercomunicación mutua de los unos con los otros, y lo tenemos dado en tanto que es y es válido para nosotros; mundo este al que pertenecemos en la intercomunicación mutua de los unos con los otros, al que pertenecemos en tanto que mundo para todos nosotros y en tanto que dado con anterioridad en este sentido de ser. Y en tanto que funcionando constantemente en la vida en vela, también estamos funcionando los unos con los otros en las múltiples formas de la consideración comunitaria de objetos comunales dados con anterioridad, esto es, en el pensar los unos con los otros, en el valorar, proyectar y actuar los unos con los otros. Así pues, en esto también acaece aquella transformación de la temática en la que la subjetividad-nosotros que de algún modo funciona constantemente se objetualiza temáticamente, donde también los actos en los que ella funciona se tornan temáticos, a pesar de que siempre queda con un resto que queda atemático, que queda, por así decirlo, en el anonimato, a saber: en tanto que las reflexiones que funcionan para esta temática.[1]

Si nos consideramos en particular como científicos, como los científicos que nos encontramos aquí fácticamente, entonces a nuestra específica manera de ser en tanto que científicos le corresponde nuestro funcionar actual según el modo del pensar científico, planteando y respondiendo teóricamente preguntas en relación con la

1. Naturalmente, toda actividad —así pues, también esta actividad reflectante— crea sus adquisiciones habituales. Considerando alcanzamos un conocimiento habitual, alcanzamos una familiaridad, en lo que atañe a sus disposiciones previamente desconocidas, con el objeto que es para nosotros; y lo mismo sucede en el autoconocimiento por medio de la autoconsideración. En el autovalorar y en los proyectos y acciones referidos a nosotros mismos y a nuestros semejantes alcanzamos tanto el valor propio y los fines orientados hacia nosotros mismos, cuanto nuestras valideces que persisten habitualmente. Pero todo conocimiento en general, toda validez axiológica y todo fin, son como nuestras propiedades adquiridas y, al mismo tiempo, persistentes en nuestra actividad, propiedades de nosotros mismos en tanto que sujetos-Yo, en tanto que personas, y encontrables en la actitud reflexiva como configurando nuestro propio ser.

naturaleza o con el mundo del espíritu; y esto, en principio, no es otra cosa que la una o la otra parte del mundo de vida experimentado previamente o consciente de algún modo precientífico y científico y ya válido. A este respecto, se encuentran cofuncionando los otros científicos, los cuales, asociados teóricamente con nosotros, adquieren y poseen las mismas verdades o, en la mancomunación de los actos consumantes, están con nosotros en la unidad de la discusión crítica, con la intención de alcanzar una unificación crítica. Por otra parte, podemos ser meros objetos para otros, y ellos para nosotros; en vez de en la comunidad de la unidad del interés teórico común, unidad que nos empuja actualmente, podemos conocernos mutuamente considerando, podemos tomar nota de los actos del pensar (tanto de los actos del experimentar como eventualmente de los restantes actos del mismo) en tanto que hechos objetivos, pero «sin interés», sin consumación mutua, sin acuerdo o rechazo críticos.

Naturalmente, estas son las autoevidencias más autoevidentes. ¿Se tiene que hablar sobre las mismas y tan detalladamente? En la vida ciertamente no. ¿Mas tampoco en tanto que filósofos? ¿No se abre aquí un reino, más aún, un reino infinito, de *valideces de ser* cada vez más propensas y disponibles, pero nunca cuestionadas?, ¿y no son tales valideces de ser *presuposiciones constantes* del pensar científico y, en el punto más alto, del pensar filosófico? Pero no como si por ello se tratara, y se pudiera tratar, de aprovechar estas valideces de ser en su verdad objetiva.

A las autoevidencias subyacentes a todo pensar científico y a todo planteamiento filosófico pertenece el hecho de que el mundo es, de que es siempre de antemano, y el hecho de que cualquier corrección de una opinión, de una opinión experiencial o de otro tipo, ya presupone el mundo siendo, a saber: como un horizonte de lo que en cada caso indudablemente vale-en-tanto-que-siendo, y en su marco presupone algún inventario de cosas conocidas y ciertas al margen de toda duda, con lo cual entra en contradicción lo eventualmente desvalorizado como nulo. También la ciencia objetiva sólo plantea preguntas a partir del suelo de este mundo que es, que es constantemente de antemano y a partir de la vida precientífica. Al igual que toda praxis, la ciencia objetiva presupone su ser, pero se pone la meta de transformar en un saber perfecto el saber precientífico imperfecto en extensión y firmeza —conforme a una idea-

correlato que reside, ciertamente, en lo infinito, idea-correlato de un mundo que es y que es determinado fijamente en sí, idea-correlato de las verdades que lo expresan predicativamente, de las verdades científicas *idealiter* («verdades en sí»)—. La tarea es realizar esto en un curso sistemático a lo largo de niveles de perfección y con un método que posibilite un progreso constante.

Para los hombres hay en su mundo circundante una multiplicidad de formas de la praxis, entre ellas esta forma peculiar e históricamente tardía: la praxis teórica. Esta praxis posee sus propios métodos profesionales, es el arte de las teorías, del descubrimiento y aseguramiento de verdades de un sentido ideal, cierto y nuevo, un sentido ajeno a la vida precientífica y de una cierta «validez definitiva», una cierta validez total.

Con esto hemos añadido de nuevo otra pieza de la mostración de «autoevidencias», pero ahora es para aclarar el hecho de que en atención a todas estas múltiples valideces-de-antemano, esto es, «presuposiciones» de aquel que filosofa, se alzan preguntas ontológicas de una dimensión nueva y, bien pronto, altamente enigmática. Se trata asimismo de preguntas sobre el mundo que es autoevidentemente y que siempre está dado de antemano de una forma intuitiva; pero no se trata de preguntas sobre la praxis y la τέχνη profesional que se denomina ciencia objetiva, no se trata de preguntas sobre el arte de fundamentar y ampliar el reino de las verdades científicas objetivas sobre este mundo circundante, sino de preguntas sobre cómo el objeto correspondiente —el objeto precientífico y, entonces, científicamente verdadero— se comporta en relación con todo lo subjetivo, que resuena conjuntamente por doquier en todas las autoevidencias subyacentes.

§ 29. Cabe alumbrar el mundo de vida con un reino de fenómenos subjetivos que permanecen anónimos

Tan pronto como —filosofando con Kant—, en lugar de avanzar a partir de su comienzo y por sus caminos, preguntamos retrospectivamente sobre tales autoevidencias (de las que el pensar kantiano, al igual que el pensar de cualquiera, hace uso en tanto autoevidencias disponibles incuestionadas), tan pronto como nos hacemos conscientes de ellas en tanto que «presuposiciones» y las hacemos me-

recedoras de un interés propio universal y teórico, se nos revela con creciente asombro una infinidad de fenómenos siempre nuevos, fenómenos de una nueva dimensión, a saber: aquellos fenómenos que sólo salen a la luz mediante una consecuente penetración en las implicaciones de sentido y de validez de aquellas autoevidencias; una infinidad porque en la penetración progresiva se muestra que cada fenómeno alcanzado en este despliegue de sentido y, en principio, dado desde la perspectiva del mundo de vida como siendo autoevidentemente, ya porta él mismo en sí implicaciones de sentido y de validez cuya exposición conduce de nuevo a nuevos fenómenos, etc. Se trata por completo de fenómenos puramente subjetivos, mas no, por ejemplo, de meras facticidades de transcursos psicofísicos de datos sensoriales, sino que se trata de procesos espirituales que, en tanto que tales, ejercen con necesidad esencial la función de constituir configuraciones de sentido. Pero hacen esto, en cada caso, a partir de «material» espiritual, material que siempre se evidencia de nuevo con necesidad esencial como configuración espiritual, como material constituido, al igual que toda configuración surgida de nuevo está llamada a convertirse en material, así pues, a funcionar para la formación de configuraciones.

Ninguna ciencia objetiva, ninguna psicología (que, sin embargo, quiso ser ciencia universal de lo subjetivo), ninguna filosofía, ha tematizado este reino de lo subjetivo y, en esta medida, tampoco lo han descubierto realmente. Tampoco la filosofía kantiana, que, sin embargo, quería retrotraerse a las condiciones subjetivas de posibilidad del mundo experimentable y cognoscible objetivamente. Se trata de un reino de lo subjetivo absolutamente cerrado en sí, que es a su manera, que funciona en todo experimentar, en todo pensar, en todo vivir, así pues, que no puede disolverse en lo anterior y que, sin embargo, nunca ha sido captado, nunca ha sido aprehendido ni conceptuado.

¿Satisface la filosofía su sentido originario y fundacional en tanto que ciencia universal y fundamentadora en última instancia, si deja a este reino en su «anonimato»? ¿Puede hacer esto, puede hacerlo cualquier ciencia que desea ser una rama de la filosofía, así pues, que no puede tolerar bajo sí ninguna presuposición, ninguna esfera fundamental de lo ente de la que nadie sepa nada, que nadie haya cuestionado científicamente y de la que nadie se haya adueñado por medio del conocimiento? Denomino a las ciencias ramas de

la filosofía a pesar de que exista una convicción sumamente habitual de que las ciencias positivas, objetivas, son autónomas y autosuficientes por mor de su método supuestamente fundamentado por completo y, en esta medida, ejemplarizante. Pero, en último extremo, el sentido teleológico unitario que atraviesa todos los intentos sistemáticos de la historia global de la filosofía, ¿no reside en poner de manifiesto la intelección de que la ciencia en general sólo es posible en tanto que filosofía universal, y de que ésta es en todas las ciencias, sin embargo, una única ciencia, sólo posible en tanto que totalidad de todos los conocimientos?, ¿y tal intelección no residía en el hecho de que todas ellas descansaban sobre *un* único fundamento, un fundamento que, ante todo, tenía que investigarse científicamente? ¿Y esto, añado, puede serlo algún otro fundamento que no sea, precisamente, aquél de aquella subjetividad anónima? Pero esto sólo se podía y se puede inteligir si se pregunta definitivamente y con total seriedad por lo *autoevidente* que todo pensar y toda actividad vital en todos sus fines y realizaciones presupone, y si, cuestionando consecuentemente su sentido de ser y de validez, se torna punto central la inquebrantable unidad de contexto de sentido y contexto de validez, unidad que atraviesa todas las realizaciones espirituales. Esto concierne en primer lugar a todas las realizaciones espirituales que nosotros los hombres ejercemos en el mundo unipersonalmente y en tanto que realizaciones culturales. A todas las realizaciones semejantes siempre les ha precedido ya una realización universal que toda praxis humana y toda vida precientífica y científica ya presuponen, y cuyas adquisiciones espirituales tienen a éstas como subsuelo constante al que están llamadas a afluir sus propias adquisiciones. Aprenderemos a comprender que el mundo, que es constantemente para nosotros en la fluida transformación de las formas de dación, es una adquisición espiritual universal, y que lo es en tanto que figura devenida y que, al mismo tiempo, continúa deviniendo como unidad de una configuración espiritual, en tanto que una figura de sentido —en tanto que figura de una subjetividad universal funcionante en último extremo—. En relación con ello, a esta realización constituyente del mundo pertenece esencialmente el hecho de que la subjetividad se objetive a sí misma como subjetividad humana, como parte integrante del mundo. Toda consideración objetiva del mundo es consideración en el «afuera», y sólo aprehende «exterioridades», objetividades. La consideración

radical del mundo es una consideración interna sistemática y pura de la subjetividad «que se exterioriza» a sí misma en el afuera. Ocurre lo mismo que cuando tomamos en consideración la unidad de un organismo viviente, al cual, en efecto, cabe considerar y desmembrar desde el exterior, pero al que sólo cabe comprender cuando uno se retrotrae a sus raíces ocultas y persigue sistemáticamente en todas sus realizaciones la vida que impele hacia adelante en tales raíces y desde ellas, y que configura desde el interior. Se trata, en efecto, tan sólo de una metáfora; pero nuestro ser humano y la vida de consciencia que, junto con su más profunda problemática del mundo, le pertenecen, ¿no son en último extremo los pasajes donde se disputan todos los problemas del ser interno viviente y de la exposición externa?

§ 30. La carencia de un método intuitivo-mostrativo como razón de las construcciones míticas de Kant

Se escuchan quejas sobre las oscuridades de la filosofía kantiana, sobre la inaprehensibilidad de las evidencias de su método regresivo, de sus «facultades», «funciones», «formaciones» subjetivo-transcendentales, sobre la dificultad de comprender lo que es realmente la subjetividad transcendental, sobre cómo se constituye su función, sus realizaciones, y sobre cómo en virtud de ello tiene que tornarse comprensible toda ciencia objetiva. De hecho, Kant cae en una especie de discurso mítico, cuyo sentido textual remite, ciertamente, a lo subjetivo, pero a una forma de lo subjetivo que, en principio, no podemos apropiárnosla intuitivamente ni en ejemplos fácticos, ni por medio de una analogía auténtica. Si lo intentamos con el sentido saldable intuitivamente al que remiten las palabras, entonces nos situamos, sin embargo, en la esfera humana personal, la esfera anímica, psicológica. Pero aquí traemos a memoria la teoría kantiana del sentido interior, según la cual todo lo mostrable en la evidencia de la experiencia ya está conformado por medio de una función transcendental, la de la temporalización. ¿Pero cómo podemos arribar a un sentido claro a propósito de conceptos de una subjetividad transcendental, a partir de la cual el mundo científicamente verdadero se constituye como una aparición objetiva, si no cabe dar a la «percepción interna» un sentido diferente del

psicológico?, ¿cómo es ello posible, si no se trata de ningún sentido realmente apodíctico, <el cual> ofrece en última instancia el suelo de la experiencia (como el del cartesiano *ego cogito*, y cómo es ello posible en una experiencia que no es la experiencia científica kantiana y que tampoco posee la certeza del ser objetivo en el sentido de la ciencia (por ejemplo, de la física), sino que es demostrable como el suelo apodícticamente necesario y último de toda objetividad científica, y a la que hace comprensible? Aquí debe estar la fuente de todos los conceptos cognoscitivos últimos, y también aquí debe estar la fuente para las intelecciones de universalidad esencial en las que todo mundo objetivo podrá tornarse comprensible científicamente y en cuyo marco una filosofía que descansa absolutamente en sí podrá llegar a un desarrollo sistemático.

Quizá una crítica más profunda mostraría que Kant, aunque se oponga al empirismo, en su concepción del alma y de la esfera de tareas de una psicología permanece, sin embargo, dependiente precisamente de este empirismo; mostraría que para éste rige como alma el alma naturalizada y pensada como componente del hombre psicofísico en el tiempo de la naturaleza, de la espacio-temporalidad. A este respecto, ciertamente, lo transcendental subjetivo no podría ser lo anímico. ¿Pero cabe identificar la percepción interna realmente apodíctica (la autopercepción reducida a lo realmente apodíctico) con la autopercepción de aquella alma naturalizada, con la evidencia de la «pizarra» y de sus datos, e incluso de sus capacidades en tanto que las fuerzas adscritas a ella de un modo naturalista? En virtud del hecho de que Kant entiende la percepción interna según este sentido empirista, según el sentido psicológico, y en virtud de que él, aleccionado por el escepticismo de Hume, teme cualquier recurso a la psicología como absurda inversión de la auténtica problemática del entendimiento, en virtud de ello, cae en sus formaciones míticas de conceptos. Impide a sus lectores transformar los resultados de su proceder regresivo en conceptos intuitivos, e impide todo intento de llevar a cabo una construcción progresiva que parta de intuiciones originarias y puramente evidentes y que discurra en pasos individuales realmente evidentes. En esta medida, sus conceptos transcendentales poseen una muy peculiar falta de claridad, la cual —y a partir de razones fundamentales— no cabe transformar nunca en claridad, ni tampoco transferir a una formación de sentido creadora de evidencias directas.

Algo muy diferente habría ocurrido con la claridad de todos los conceptos y planteamientos de problemas si Kant no hubiera estado completamente atrapado, como hijo de su época, por su psicología naturalista (en tanto que epifenómeno de la ciencia natural y en tanto que su paralelo), y si hubiera enfocado de una manera realmente radical el problema del conocimiento apriórico y de su función metodológica para un conocimiento objetivo racional. Para ello se requiere un método regresivo esencialmente diferente del de Kant, que descansa sobre aquellas incuestionadas autoevidencias; no se requiere un método que infiera de manera míticamente constructiva, sino uno que explore de manera absolutamente intuitiva, un método intuitivo en su comienzo y en todo aquello que explora, a pesar de que en esta medida también el concepto de intuitibilidad tuviera que experimentar una esencial ampliación frente al concepto kantiano; y a pesar de que aquí la intuición perdiera a partir de una nueva perspectiva el sentido habitual: aceptar tan sólo el sentido general de la autoexposición originaria, sólo que, precisamente, en la nueva esfera de ser.

Hay que preguntarse retroactivamente de forma completamente sistemática por aquellas autoevidencias que configuran no sólo para Kant, sino para todos los filósofos y para todos los científicos, un fundamento tácito —encerrado en sus más profundas mediateces— de sus realizaciones cognoscitivas. A continuación será preciso realizar con todas sus implicaciones una exploración sistemática de la intencionalidad que impera viviente en este fundamento y que está sedimentada en él; dicho con otras palabras: se requiere un análisis auténtico, esto es, un «análisis intencional» del ser espiritual en su especificidad absoluta, última, y un análisis intencional de lo devenido en el espíritu y a partir del espíritu, análisis que no cabe sustituir por un análisis real de un alma pensada de manera naturalista, análisis este —como el que realiza la psicología dominante— ajeno a la esencia del espíritu.[2]

2. Pero esto no se encontraba en el comienzo. Para Kant, que había aprehendido el mundo cotidiano como mundo de la consciencia humana, lo más próximo fue el recorrido a través de la psicología, pero una psicología que daba la palabra a las vivencias subjetivas de la consciencia del mundo de una manera real, tal y como éstas se mostraban vivencialmente. Esto habría sido posible si las alusiones en germen de Descartes sobre los *cogitata qua cogitata*, en vez de permanecer desatendidas por la filosofía lockeana dominante, hubieran germinado como psicología intencional.

§ 31. Kant y la insuficiencia de la psicología de su época. La opacidad de la diferencia entre subjetividad transcendental y alma

Para comprender de una manera palpable aquello que aquí se menta en concreto, y para de esta forma esclarecer la peculiar situación de opacidad de toda aquella época histórica, realizaremos una reflexión que, ciertamente, pertenece a una satisfacción sumamente tardía del sentido del proceso histórico.

El punto de partida previo de todos los enigmas del conocimiento fue el del desarrollo de una filosofía moderna conforme al ideal de ciencia racionalista peculiar de ella (extendiéndose sistemáticamente a sus ciencias particulares). Este impulso del desarrollo de ciencias particulares racionales —en parte, obviamente, afortunadas, en parte intentadas de forma esperanzada— fue refrenado repentinamente. En la construcción de una de estas ciencias, la psicología, se alzaron los enigmas que pusieron en cuestión toda la filosofía.

Naturalmente, la psicología de Locke —teniendo ante sí la ciencia natural de un Newton— encontró temas peculiarmente interesantes en lo meramente subjetivo de los fenómenos (que estaba relegado desde Galileo), y del mismo modo, en general, en todo aquello que perjudica a la racionalidad desde el lado subjetivo: en la falta de claridad de los fenómenos, en la vaguedad del pensar judicativo, en las facultades del entendimiento y de la razón en todas sus configuraciones. Se trataba, en efecto, de facultades del hombre para realizaciones anímicas, y precisamente aquéllas que tendrían que dar lugar a la ciencia auténtica y, en esta medida, a una auténtica vida racional práctica. De este modo, las preguntas acerca de la esencia y de la validez objetiva del conocimiento puramente racional, del conocimiento lógico y matemático, también pertenecen a este círculo junto con la peculiaridad del conocimiento científico-natural y metafísico. ¿No fue todo ello, considerado de un modo tan general, realmente exigido? Sin lugar a dudas, fue justo y correcto que Locke considerara a las ciencias como realizaciones anímicas (aunque dirigiera en exceso la mirada hacia aquello que sucede en el alma individual) y que planteara en todas partes las preguntas acerca del origen, puesto que, en efecto, las realizaciones sólo pueden comprenderse a partir de su hacer realizador. Ahora bien, esto

sucedió en Locke con tal superficialidad, con tal ametódica mezcolanza y con tal naturalismo, que, precisamente, se tradujo en el ficcionalismo de Hume.

De este modo, Kant no pudo acudir sin más ni más a la psicología de Locke. ¿Pero estaba por ello justificado para abandonar lo general del planteamiento lockeano —el planteamiento psicológico-teórico-cognoscitivo? ¿Toda cuestión impulsada por Hume no tendría que aprehenderse de una forma totalmente correcta como cuestión psicológica? Si la ciencia racional, si la pretensión de las ciencias puramente apriorísticas en pro de una validez objetiva incondicional, esto es, en tanto que método posible y necesario de ciencias racionales de hechos, si todo esto se torna problema, entonces, en primer lugar, tendría que haberse reflexionado (lo que acentuábamos antes) sobre el hecho de que la ciencia en general es una realización humana, una realización de hombres que se encuentran a sí mismos en el mundo, el mundo de la experiencia general; y sobre el hecho de que la ciencia es un tipo entre otros de realizaciones prácticas, a saber: aquel tipo que está orientado hacia figuras espirituales de una cierta especie denominada teórica. Como toda praxis, también ésta se refiere en su propio sentido, consciente para el mismo que actúa, al mundo de la experiencia previamente dado y, al mismo tiempo, se clasifica debidamente en él. Así pues, los rasgos incomprensibles de la constitución de una realización espiritual —se dirá— sólo pueden ser aclarados mediante mostraciones psicológicas, y, en esta medida, se atienen al mundo previamente dado. Si, por el contrario, Kant también hace uso en su planteamiento y en su método regresivo del mundo previamente dado, pero a este respecto construye una subjetividad transcendental por medio de cuyas ocultas funciones transcendentales es conformado el mundo de la experiencia según una necesidad inquebrantable, entonces cae en la dificultad de que una peculiar particularidad del alma humana (ella misma perteneciente al mundo y, en esta medida, co-presupuesta) tiene que consumar, y ha consumado, la realización de una modelación configuradora de todo este mundo. Pero tan pronto como distinguimos esta subjetividad transcendental del alma, caemos en una incomprensible construcción mítica.

§ 32. La posibilidad de una verdad oculta en la filosofía transcendental kantiana: el problema de una «nueva dimensión». El antagonismo entre «vida de superficie» y «vida de profundidad»

Ahora bien, si no obstante la teoría kantiana tuviera que cobijar una verdad, una verdad que hubiera que hacer realmente transparente —como de hecho es el caso—, entonces esto sólo sería posible en virtud del hecho de que las funciones transcendentales (a través de las cuales los cuestionables rasgos incomprensibles de un conocimiento objetivamente válido tienen que encontrar su explicación) pertenezcan a una dimensión de la espiritualidad viviente, dimensión que, por mor de obstáculos sumamente naturales, tenía que quedar oculta a la humanidad e incluso a los científicos del milenio, mientras que, sin embargo, por medio de un método de exploración adecuado a ella podría hacerse accesible científicamente como un reino de la evidencia experimentante y teórica. Que esta dimensión permaneciera oculta a lo largo de milenios e incluso que, cuando por fin se dejó sentir, nunca despertara un interés teórico habitual y consecuente, esto, puede (y podrá) encontrar su explicación por medio de la indicación de un peculiar antagonismo entre el introducirse en esta dimensión y las ocupaciones, entendidas en el sentido de todos los intereses que constituyen la vida humana natural y normal en el mundo.

Puesto que aquí tiene que tratarse de funciones espirituales que ejercen sus realizaciones en todo experimentar y pensar, más aún, en cualquier ocupación de la vida humana en el mundo, de funciones en virtud de las cuales el mundo de la experiencia, en tanto que horizonte constante de cosas, valores, proyectos prácticos, obras etc. (todos los cuales son), tiene para nosotros, en general, sentido y validez; por eso, cabría entonces, en efecto, concebir que a todas las ciencias objetivas les falte precisamente el saber acerca de lo máximamente principal, esto es, el saber sobre aquello que podría procurar sentido y validez a las configuraciones teóricas del saber objetivo y que, en esta medida, podría procurar por vez primera la dignidad de un saber a partir del último fundamento.

Este esquema de una posible ilustración del problema de la ciencia objetiva nos recuerda a la conocida imagen de Helmholtz de los seres de superficie, los cuales no tienen ni idea de la dimensión de profundidad en la que su mundo de superficie es una mera proyección. Todo aquello que, experimentando, conociendo, proyectando prácticamente, actuando, puede tornarse consciente para los hombres —para los científicos al igual que para todos los demás— en su vida natural en el mundo como un campo de objetos del mundo exterior, como resultados finales, y al igual que, por otra parte, en la autorreflexión, como vida espiritual que funciona aquí, todo ello permanece en la superficie, que es tan sólo, aunque imperceptiblemente, la superficie de una dimensión de profundidad infinitamente rica. Pero esto vale en general, tanto da si se trata de una vida meramente práctica en sentido habitual, o si se trata de un experimentar, pensar, proyectar, actuar teórico, científico, o bien de datos de la experiencia, pensamientos, metas del pensar, premisas, resultados, con valor de verdad de carácter científico.

Ciertamente, el esquema explicativo deja abiertas algunas cuestiones que se imponen. ¿Por qué la conformación de las ciencias positivas puramente en la «superficie» pudo presentarse por tanto tiempo bajo la forma de un logro extraordinariamente rico?, ¿por qué en la necesidad de una transparencia más plena de las realizaciones metodológicas se anunciaron tan tarde los inconvenientes, más aún, las ininteligibilidades, con respecto a las cuales en nada se mejoró ni tan siquiera en virtud de una reconstrucción tanto más exacta de la técnica lógica? ¿Por qué los más recientes intentos de una profundización intuicionista, que de hecho ya concernían a la más elevada dimensión, y todos los esfuerzos para obtener claridad a partir de aquí, no condujeron a ningún resultado científico uniforme y seriamente constrictivo? No se trata simplemente de un mero cambio de la dirección de la mirada hacia una esfera que hasta el momento había pasado desapercibida, pero que es accesible sin más ni más a la experiencia y al conocimiento experiencial teóricos. Todo lo experimentable de este modo es objeto y campo de posible conocimiento positivo, reside en la «superficie», en el mundo de la experiencia real y posible, la experiencia en el sentido habitual de la palabra. Comprenderemos pronto qué extraordinarias dificultades —fundamentadas en la esencia de las cosas— se oponían a los esfuerzos metodológicos por llegar realmente a la esfera de profundidad, dificultades, en primer lugar, hasta en lo que hace a la posibilidad de su pura autoaprehensión en su peculiar forma de

experiencia; y, en esta medida, se aclarará lo grande que es el antagonismo entre la vida de superficie «patente» y la vida de profundidad «latente». Ciertamente, aquí también juega un papel constante la fuerza de los prejuicios históricos, en especial aquellos que nos dominan a todos desde el origen de las ciencias positivas modernas. A la esencia de tales prejuicios, ya prendidos en las almas infantiles, pertenece, en efecto, el quedar ocultos en sus repercusiones actuales. La voluntad abstracta general de quedar libre de prejuicios nada cambia en ellos.

Con todo, las dificultades que hay aquí son mínimas en comparación con aquellas que se fundamentan en la esencia de la nueva dimensión y de su relación con el campo de la vida digno de confianza desde antiguo. En ningún otro lugar es tan amplio el camino desde las necesidades que se anuncian vaporosamente hasta los proyectos determinados teleológicamente, desde los vagos planteamientos hasta los primeros problemas de trabajo —con los que comienza por vez primera la ciencia auténtica, que trabaja—. En ningún otro lugar se oponen tan a menudo al explorador fantasmas lógicos emergiendo desde la oscuridad, configurados en la conceptualidad antaño digna de confianza y real, y se le oponen como paradójicas antinomias, como absurdos lógicos. En esta medida, en ningún otro lugar es tan grande la tentación de deslizarse en una aporética y en disputas lógicas y, a este respecto, ufanarse con su cientificidad, mientras que el auténtico substrato del trabajo, los mismos fenómenos, desaparecen por siempre de la vista.

Todo esto se confirmará si, abandonando la ligazón con Kant, realizo el intento de llevar a aquel que desea comprender a uno de los caminos que yo he recorrido realmente y que, en tanto que realmente recorrido, se ofrece también como un camino susceptible de volver a ser recorrido en cualquier momento; más aún, un camino que a cada paso permite renovar y comprobar como apodíctica esta evidencia: la evidencia de la transitabilidad a voluntad, y de la posibilidad de ser continuada a voluntad en experiencias y conocimientos susceptibles de confirmarse siempre de nuevo.

§ 33. El problema del «mundo de vida» en tanto que problema parcial en el marco del problema general de la ciencia objetiva

Con una breve explicación de los desarrollos anteriores se recordará el hecho, puesto de relieve como válido, de que la ciencia es una realización espiritual humana que —históricamente y también para todo aquel que aprende— presupone tomar como punto de partida el mundo de vida circundante intuitivo, dado previamente como siendo para todos en común; pero tal mundo de vida circundante intuitivo también presupone continuamente en su ejercicio y prosecución este mundo circundante en su modo correspondiente de darse para el científico. Por ejemplo: para un físico este mundo circundante es aquel en el que ve sus instrumentos de medición, escucha los golpes rítmicos, valora las magnitudes observadas, etc., es, pues, aquel mundo circundante en el que, además, se sabe contenido a sí mismo con todo su hacer y todos sus pensamientos teóricos.

Si la ciencia plantea cuestiones y las responde, entonces se trata desde el comienzo, y del mismo modo necesariamente con posterioridad, de preguntas planteadas a partir del suelo y de la consistencia de este mundo previamente dado, mundo al que se atiene su praxis vital, al igual que se atiene toda otra praxis vital. En esta praxis vital, el conocimiento en tanto que conocimiento precientífico ya juega un papel constante con sus metas, a las que alcanza suficientemente en el sentido que esta praxis vital menta, y también promediadamente para la posibilitación de la vida práctica en su totalidad. Sólo que precisamente una nueva humanidad, surgida en Grecia (la humanidad filosófica, científica), se vio alentada a transformar la idea teleológica «conocimiento» y «verdad» característica de la existencia natural, y a adscribir a la idea por primera vez configurada «verdad objetiva» la dignidad superior, la dignidad de una norma para todo conocimiento. Referido a ello despuntó finalmente la idea de una ciencia universal, que abarca todo posible conocimiento en su infinitud, despuntó, pues, la audaz idea conductora de la modernidad. Si tenemos presente esta situación, entonces, evidentemente, una ilustración explícita de la validez objetiva y de toda la tarea de la ciencia exige que, en primer lugar, se interrogue

retrospectivamente el mundo previamente dado. Naturalmente, este último nos está dado a todos nosotros en tanto que personas en el horizonte de nuestra humanidad conjunta, así pues, en cualquier conexión actual con los otros y, de este modo, nos está dado como «el» mundo, el mundo de todos en común. En esta medida, como hemos expuesto detalladamente, este mundo es el constante suelo de validez, es una fuente siempre lista de autoevidencias, una fuente a la que recurrimos sin más ni más, bien en tanto que hombres prácticos, bien en tanto que científicos.

Si este mundo dado previamente tiene que convertirse en un tema propio y para planteamientos de los que responder científicamente, entonces esto exige una peculiar cautela por parte de la reflexión previa. No es fácil obtener claridad acerca de qué tareas científicas específicas, así pues, universales, hay que subsumir bajo el título «mundo de vida», ni tampoco saber en qué medida tiene que surgir aquí algo significativo desde un punto de vista filosófico. Ya la primera comprensión de su peculiar sentido de ser, el cual, además, hay que aprehender como un sentido de ser tan pronto más estrecho tan pronto más amplio, ya esta primera comprensión, decíamos, ofrece dificultades.

El modo como aquí llegamos al mundo de vida en tanto que un tema científico lo hace aparecer como un tema servidor, como un tema parcial en el marco del tema total de la ciencia objetiva. La ciencia en general, así pues, en todas sus configuraciones particulares (las ciencias positivas particulares), se ha tornado incomprensible según la posibilidad de su realización objetiva. Si ella se torna problema desde tal perspectiva, tenemos entonces que abandonar su propio quehacer y adoptar una posición por encima de ella, abarcando con generalidad sus teorías y resultados en la conexión sistemática de los pensamientos y enunciaciones predicativos, pero, por otra parte, abarcando también los actos vitales realizados por los científicos que trabajan y que trabajan en común, abarcando las aspiraciones, las correspondientes llegadas a la meta y las evidencias de llegada. En esto también entra en consideración el efecto retroactivo —activo siempre de diversas maneras generales— del científico sobre el mundo de vida, con sus datos intuitivos siempre disponibles, y a este respecto podemos contar de inmediato con sus enunciados en cada caso lisa y llanamente adaptados a este mundo, consumados de una forma puramente descriptiva en el mismo modo

judicativo precientífico que es propio de los enunciados ocasionales realizados en el marco de la vida cotidiana práctica. De este modo, el problema del mundo de vida, esto es, el modo en el que éste funciona y tiene que funcionar para el científico, es tan sólo un problema parcial en el interior del todo caracterizado de la ciencia objetiva. (A saber: al servicio de su plena fundamentación.)

Pero es claro que la pregunta por el propio y constante sentido de ser de este mundo de vida tiene ya un buen sentido para los hombres que viven en él, antes de plantear la pregunta general por su función para una fundamentación evidente de las ciencias objetivas. Los hombres no siempre tienen intereses científicos, e incluso los científicos no están siempre ocupados con tareas científicas; tampoco existió siempre en el mundo, como la historia enseña, una humanidad que habitualmente viviera inmersa en intereses científicos instaurados desde hace mucho tiempo. Así pues, el mundo de vida existía para la humanidad ya antes de la ciencia, al igual que también prosigue su forma de ser en la época de la ciencia. De este modo, el problema del modo de ser del mundo de vida puede exponerse en y para sí; cabe instalarse por completo en el suelo de este mundo lisa y llanamente intuitivo, cabe dejar fuera de juego todas las opiniones y conocimientos objetivo-científicos, para, entonces, examinar en general qué tareas «científicas», esto es, aquéllas que hay que decidir con validez general, se yerguen en atención a su propio modo de ser. ¿No podría ofrecer esto un gran tema de trabajo? ¿No se abre finalmente con esto, que se presenta en principio como un tema especial de teoría de la ciencia, ya aquella «tercera dimensión»? Y, en esta medida, ¿no está llamado de antemano a devorar todo el tema de la ciencia objetiva (como todos los restantes temas en la «superficie»)? En principio, esto tiene que parecer extraño e increíble; algunas paradojas se anunciarán, no obstante también se resolverán. Aquí se impone y tiene que examinarse ante todo lo siguiente: la correcta concepción de la esencia del mundo de vida y el método de un tratamiento «científico» adecuado a él, donde, en efecto, la cientificidad «objetiva» debe quedar al margen.

§ 34. Exposición del problema de una ciencia del mundo de vida

a) *Diferencia entre ciencia objetiva y ciencia en general*

¿No es el mundo de vida como tal lo más conocido entre todas las cosas?, ¿no es aquello que siempre es ya autoevidente en toda vida humana, aquello digno de confianza en su típica en virtud de la experiencia? ¿No son todos sus horizontes de falta de conocimiento horizontes de conocimiento meramente imperfectos, esto es, conocidos de antemano según su típica más general? Ciertamente, para la vida precientífica es suficiente este conocimiento y su manera de convertir falta de conocimiento en conocimiento, es suficiente con alcanzar un conocimiento ocasional sobre la base de la experiencia (separando a este respecto la experiencia que se acredita en sí y la apariencia) y de la inducción. Es suficiente para una praxis cotidiana. Si a partir de aquí puede y tiene que realizarse algo más, si tiene que originarse un conocimiento «científico», ¿qué otra cosa puede estar ahí en tela de juicio que no sea aquella que la ciencia objetiva tiene a la vista y hace así y todo? ¿No es el conocimiento científico como tal conocimiento «objetivo», conocimiento dirigido hacia un substrato cognoscitivo válido para cualquiera con universalidad incondicionada? Y, sin embargo, paradójicamente, mantenemos en pie nuestra afirmación y exigimos que aquí no se suplante —en virtud de la tradición de siglos en la que todos hemos sido educados— el concepto transmitido de ciencia objetiva por el de ciencia en general.

El título «mundo de vida» posibilita y reclama, quizá, diferentes líneas de tareas científicas, aunque referidas esencialmente las unas a las otras, y quizá pertenezca precisamente a la auténtica y plena cientificidad el que todas aquellas líneas de tareas científicas sólo puedan ser tratada a la vez, si bien siguiendo su esencial orden de fundamentación, y no, por ejemplo, tratando a la una, la lógico-objetiva, para sí (esta específica realización en el marco del mundo de vida), mientras que las otras no son realizadas científicamente; así pues, nunca se pregunta científicamente por la manera como el mundo de vida funciona constantemente como subsuelo, ni por la manera como hay que fundamentar sus múltiples valideces pre-lógicas para las verdades lógicas, teóricas. Y quizá la cientificidad que este mundo de vida exige como tal y en su universalidad, sea una cientificidad peculiar, una cientificidad precisamente no lógica-objetiva, pero, en tanto que la fundamentadora en última instancia, no la menor, sino la más elevada axiológicamente. ¿Mas cómo cabe realizar esta cientificidad radicalmente diferente, cientificidad a la que, hasta el momento, siempre ha suplantado la cientificidad objetiva? La idea de la verdad objetiva está determinada de antemano según su sentido por el contraste respecto de la idea de la verdad de la vida pre- y extracientífica. Ésta tiene su última y más profunda fuente de acreditación en la experiencia «pura» (en el sentido caracterizado más arriba), en todos sus *modi* de la percepción, del recuerdo, etc. Pero estas palabras tienen que ser realmente entendidas del mismo modo como las entiende la misma vida precientífica, en la que no puede introducirse ninguna interpretación psicofísica o psicológica a partir de la correspondiente ciencia objetiva. Y, sobre todo, por anticipar sin demora algo importante, no se puede recurrir al punto a los «datos de la sensación» presumiblemente dados de forma inmediata como si *éstos* fueran aquellos que caracteriza inmediatamente a las daciones puramente intuitivas del mundo de vida. Lo realmente primero es la intuición «meramente subjetivo-relativa» de la vida precientífica en el mundo. Ciertamente, el «meramente» tiene para nosotros, como antigua herencia, la despectiva coloración de la δόξα. Naturalmente, en la misma vida precientífica nada tiene de ello; aquí es un ámbito de buena acreditación, y, a partir de aquí, de conocimientos predicativos bien acreditados y de verdades exactamente tan aseguradas como lo exigen los proyectos prácticos de la vida —proyectos que determinan su sentido—. El desprecio con el que el científico que sigue el ideal moderno de objetividad trata todo lo «meramente subjetivo-relativo», no modifica nada en su propia manera de ser, al igual que tampoco modifica nada el hecho de que tenga que ser suficiente para este mismo científico siempre que recurre, y tiene inevitablemente que recurrir, a ello.

b) *La utilización de las experiencias subjetivo-relativas* para *las ciencias objetivas y la ciencia* de *tales experiencias*

Las ciencias construyen sobre la autoevidencia del mundo de vida en la medida en que, a partir de él, aprovechan lo en cada caso

necesario para sus fines respectivos. Pero utilizar el mundo de vida de esta manera no significa conocerlo científicamente a él mismo en su propia manera de ser. Einstein, por ejemplo, utiliza los experimentos de Michelson y sus comprobaciones por parte de otros investigadores, y los utiliza con aparatos que son copia de los de Michelson, con todo lo pertinente en lo que hace a medida, a constatación de coincidencias, etc. Sin lugar a dudas, todo aquello que entra en función: las personas, el utillaje, el espacio del instituto, etc., puede convertirse de nuevo en tema en el sentido habitual de los planteamientos objetivos, a saber: en el de las ciencias positivas. Pero es imposible que Einstein pudiera utilizar una construcción teórica, psicológico-psicofísica, del ser objetivo de Mr. Michelson, sino que sólo pudo utilizar al hombre que le fue accesible (al igual que cualquiera en el mundo precientífico) como objeto de experiencia lisa y llana, al hombre cuya existencia en esta vivacidad y en estas actividades y producciones en el mundo de vida en común es ya presuposición para todos los planteamientos, proyectos y realizaciones objetivo-científicas de Einstein que conciernen a los experimentos de Michelson. Naturalmente, se trata del único mundo de experiencia, común a todos, en el cual también Einstein y cualquier investigador se sabe en tanto que hombre y también a lo largo de toda su actividad investigadora. Por otra parte, precisamente este mundo y todo aquello que se presenta en él, utilizado según las necesidades para los fines científicos y otros fines, posee el sello «meramente subjetivo-relativo» para cualquier científico de la naturaleza en su actitud temática frente a su «verdad objetiva». El contraste con esto determina, como decíamos, el sentido del planteamiento «objetivo» de tareas. Esto «subjetivo-relativo» tiene que ser «superado»; puede y debe adjuntársele un hipotético ser-en-sí, un substrato para «verdades en sí» lógico-matemáticas a las que cabe aproximarse con conjeturas hipotéticas siempre nuevas y mejores, justificándolas siempre por medio de la acreditación en la experiencia. Este es un aspecto de la cuestión. Pero a la par que el científico natural está interesado y está en actividad objetivamente de este modo, funciona por otra parte para él, en efecto, lo subjetivo-relativo, y no, por ejemplo, como algo transitorio irrelevante, sino como aquello que, para toda acreditación objetiva, fundamenta en última instancia la validez de ser lógica-teórica, así pues, como fuente de evidencia, como fuente de acreditación. Las medidas, graduaciones, etc., observadas son utilizadas como siendo realmente, y no como ilusiones; así pues, es una premisa lo realmente ente desde el punto de vista del mundo de vida en tanto que válido.

c) *¿Es lo subjetivo-relativo objeto de la psicología?*

Ahora bien, la pregunta por el modo de ser de esto subjetivo, o bien la pregunta por la ciencia que tiene que tratarlo en su universo de ser, la despachará normalmente el científico natural haciendo alusión a la psicología. Pero de nuevo no cabe introducir aquí lo ente en el sentido de la ciencia objetiva; aquí, donde está en cuestión lo ente desde el punto de vista del mundo de vida. Pues aquello que desde antiguo, y en cualquier caso desde la fundación del objetivismo moderno en el conocimiento del mundo, significa la psicología, esto, tomemos cualquiera de las psicologías históricas que se han intentado, tiene evidentemente el sentido de una ciencia «objetiva» de lo subjetivo. Ahora bien, en reflexiones posteriores tendremos que convertir el tema de la posibilitación de una psicología objetiva en objeto de minuciosas elucidaciones. Pero antes hay que aprehender con precisión el contraste entre objetividad y subjetividad mundano-vital, en tanto que contraste determinador del sentido radical de la misma cientificidad objetiva, y hay que asegurarlo frente a las grandes tentaciones de la suplantación.

d) *El mundo de vida en tanto que universo de intuitibilidad fundamental — el mundo «objetivo-verdadero» en tanto que substrucción «lógica» fundamentalmente inintuible*

Pase lo que pase con la realización o realizabilidad de la idea de la ciencia objetiva en atención al mundo espiritual (así pues, no sólo en atención a la naturaleza), esta idea de la objetividad domina toda la *universitas* de las ciencias positivas de la modernidad, y, en el uso lingüístico general, domina el sentido de la palabra «ciencia». En esta medida, aquí ya hay de antemano un naturalismo, en tanto que este concepto es tomado de la ciencia natural galileana, de modo que el mundo científicamente «verdadero», el mundo objetivo, está constantemente pensado de antemano como naturaleza en

un sentido lingüístico ampliado. Ahora bien, el contraste entre lo subjetivo del mundo de vida y el mundo «objetivo», «verdadero», reside en el hecho de que este último es una substrucción lógico-teórica, la substrucción de algo fundamentalmente no perceptible, fundamentalmente no experimentable en su propio ser-sí-mismo, mientras que lo subjetivo mundano-vital está caracterizado en su totalidad precisamente por su experimentalidad real.[3]

El mundo de vida es un reino de evidencias originarias. Lo dado evidentemente es, según el caso, lo experimentado con presencia inmediata en la percepción como «ello mismo», o bien lo recordado en el recuerdo como ello mismo; toda otra forma de la intuición es un presentar ello mismo; todo conocimiento mediato perteneciente a esta esfera, dicho más ampliamente: toda forma de la inducción, tiene el sentido de una inducción de lo intuible, de lo posiblemente perceptible como ello mismo o recordable como habiendo sido percibido, etc. Toda acreditación imaginable reconduce a estos *modi* de la evidencia, puesto que lo «ello mismo» (del correspondiente *modus*) reside en estas mismas intuiciones como lo realmente experimentable y acreditable intersubjetivamente, y no es ninguna substrucción mental, mientras que, por otra parte, una substrucción tal, en la medida en que pretende en general la verdad, sólo puede poseer una verdad real precisamente por medio de la retrorreferencia sobre tales evidencias.

Ciertamente, una tarea altamente importante de la investigación científica del mundo de vida consiste en poner de relieve el protoderecho de estas evidencias, y, en verdad, su mayor dignidad para la fundamentación del conocimiento frente a aquella dignidad de las evidencias lógico-objetivas. Tiene que aclararse por completo, así pues, llevarse hasta la evidencia última, cómo toda evidencia de realizaciones lógico-objetivas, en la que la teoría objetiva está fundamentada según forma y contenido (así, la teoría matemática, la

3. La acreditación de ser de la vida da como resultado, terminando en la experiencia, una convicción plena. Incluso cuando es inductiva, es la anticipación inductiva de una posible experimentabilidad, la cual decide en última instancia. Las inducciones pueden acreditarse entre sí por medio de inducciones. En sus anticipaciones de la experimentabilidad, y puesto que cualquier percepción directa ya engloba momentos inductivos (anticipación de los aspectos todavía no experimentados del objeto), todo está abarcado en el concepto más amplio de «experiencia» o «inducción».

científico-natural), posee sus ocultas fuentes de fundamentación en la vida realizadora en última instancia, vida en la que la evidente dación del mundo de vida constantemente posee, ha alcanzado y alcanza de nuevo su sentido precientífico de ser. El camino retrocede aquí de la evidencia lógico-objetiva (la «intelección» matemática, la «intelección» científico-natural, científico-positiva, tal y como la consuma el matemático que investiga y fundamenta, etc.) a la protoevidencia en la que el mundo de vida está constantemente dado con anterioridad.

Por muy extraño e incluso cuestionable que en principio pueda encontrarse lo que acabamos de decir, lo universal del contraste entre los niveles de evidencia es algo manifiesto. Los discursos empiricistas de los científicos naturales suenan a menudo, si no la mayoría de las veces, como si las ciencias de la naturaleza fueran ciencias sobre la base de la experiencia de la naturaleza objetiva. Pero no es verdadero en este sentido el que estas ciencias sean ciencias de la experiencia, el que todas partan de la experiencia, el que todas sus inducciones tengan que verificarse finalmente por medio de la experiencia, sino que esto sólo es verdadero en el otro sentido, en el cual la experiencia es una evidencia que se desenvuelve puramente en el mundo de vida y, en tanto que esto, es la fuente de evidencia de las constataciones objetivas de las ciencias, las cuales, por su parte, nunca son ellas mismas experiencias de lo objetivo. Lo objetivo, precisamente, nunca es experimentable como ello mismo, y, por lo demás, así es visto por los mismos científicos de la naturaleza en todas partes donde, en contraposición con sus confundentes discursos empiricistas, lo interpretan incluso como un Trascendente metafísico. Con la experimentabilidad de algo objetivo sucede lo mismo que con la experimentabilidad de figuras geométricas infinitamente lejanas, y así, en general, con todas las «ideas» infinitas, por ejemplo: también con la experimentabilidad de la infinitud de la serie numérica. Naturalmente, las «intuitibilizaciones» de ideas a la manera de los «modelos» matemáticos o científico-naturales no son intuiciones de lo objetivo mismo, sino intuiciones mundano-vitales que son apropiadas para facilitar la concepción de los ideales objetivos que hacen al caso. La mayoría de las veces aquí entran en juego múltiples mediateces de la concepción, la cual no puede implantarse en todas partes de una forma tan inmediata y tan evidente en su especie como es el caso de la concepción de la

recta geométrica sobre la base de la evidencia mundano-vital de las aristas rectas de la mesa y cosas semejantes.

Como se ve, para alcanzar aquí en general las presuposiciones para un planteamiento nítido se requiere un trabajo fatigoso, a saber: para liberarnos primeramente de las constantes suplantaciones que nos seducen a todos nosotros en virtud del dominio escolar de las formas científico-objetivas de pensar.

e) *Las ciencias objetivas como figuras subjetivas — como las figuras de una praxis peculiar, la lógico-teórica, ella misma perteneciente a la plena concreción del mundo de vida*

Si el contraste se ha llevado a la pureza, entonces hay que satisfacer su ligazón esencial: la teoría en su sentido lógico (aprehendido universalmente: la ciencia como totalidad de las teorías predicativas, del sistema de enunciados mentados «lógicamente» como «proposiciones en sí», como «verdades en sí» y, en este sentido, ligados lógicamente) radica, se fundamenta, en el mundo de vida, en las evidencias originarias pertenecientes a él. Por mor de este enraizamiento la ciencia objetiva tiene una constante relación de sentido con el mundo en el que vivimos siempre y en el que también vivimos en tanto que científicos y, entonces, también en la comunidad general de cocientíficos —así pues, con el mundo de vida universal—. Pero a este respecto, la ciencia, en tanto que una realización de las personas precientíficas, de las individuales y de las que se agrupan en las actividades científicas, pertenece ella misma al mundo de vida. Ciertamente, sus teorías, las figuras lógicas, no son cosas mundano-vitales como lo son las piedras, las casas, los árboles. Son todos lógicos y partes lógicas a partir de los elementos lógicos últimos. Por expresarlo con Bolzano: son «representaciones en sí», «proposiciones en sí», conclusiones y demostraciones «en sí», unidades ideales de significación cuya idealidad lógica determina su *telos* «verdad en sí».

Pero ésta, al igual que cualquier idealidad, no modifica nada en el hecho de que son figuras humanas, referidas esencialmente a actualidades y potencialidades humanas y, sin embargo, pertenecientes a esta unidad concreta del mundo de vida, cuya concreción, por tanto, alcanza más que la de las «cosas». Exactamente lo mismo

puede decirse —y, en verdad, correlativamente— de las actividades científicas, las experimentales, las que conforman las figuras lógicas «sobre la base» de la experiencia, actividades en las cuales estas figuras lógicas se presentan en la configuración originaria y en los *modi* originarios de variación, y se presentan en los científicos particulares y en la comunidad de los científicos: como carácter originario de la proposición, como demostración, etc., tratada en común.

Llegamos a una situación incómoda. Si hemos contrastado con toda la cautela necesaria, entonces tenemos una y la otra cosa, ciertamente, guardando una relación: el mundo de vida y el mundo objetivo-científico. El saber sobre el mundo objetivo-científico se «fundamenta» en la evidencia del mundo de vida. Este último le está dado previamente como base al trabajador científico o bien a la comunidad de trabajo; pero, construyendo sobre esta base, el edificio es, sin embargo, un edificio nuevo y distinto. Si cesamos de estar sumergidos en nuestro pensar científico, si nos percatamos de que nosotros los científicos somos, en efecto, hombres y de que somos en tanto que cointegrantes del mundo de vida, el mundo que siempre es para nosotros, que siempre está dado previamente, entonces, junto a nosotros, toda la ciencia vuelve al —meramente «subjetivo-relativo»— mundo de vida. ¿Y qué sucede con el mismo mundo objetivo? ¿Qué sucede con la hipótesis del ser-en-sí, referido primeramente a las «cosas» del mundo de vida, a los objetos, a los cuerpos «reales», a los animales, plantas y también hombres reales, todos ellos en la «espacio-temporalidad» mundano-vital —entendidos ahora todos estos conceptos no desde las ciencias objetivas, sino tal y como se los entiende en la vida precientífica?

Esta hipótesis, que a pesar de la idealidad de las teorías científicas posee validez actual para los sujetos científicos (los científicos en tanto que hombres), ¿no es *una* entre las muchas hipótesis y proyectos prácticos que constituyen la vida del hombre en su mundo de vida —aquélla siempre les está dada de antemano conscientemente como disponible—? Y todas las metas, ya sean «prácticas» en algún sentido extracientífico, ya sean prácticas bajo el título de metas «teóricas», ¿no pertenecen *eo ipso* a la unidad del mundo de vida con tal que las tomemos tan sólo en su concreción total y plena?

Pero, por otra parte, también se deja ver que las proposiciones, las teorías, toda la construcción teórica de las ciencias objetivas son figuras de los científicos ligados en su trabajo común y alcanzadas

a partir de ciertas actividades; expresado más exactamente: figuras alcanzadas a partir de una ininterrumpida edificación de actividades, de las cuales las más recientes siempre presuponen los resultados de las más tempranas. Y, además, observamos que todos estos resultados teóricos poseen el carácter de valideces para el mundo de vida, y ello en tanto que tales resultados se agregan continuamente a la propia consistencia de este mundo de vida y en tanto que ya le pertenecen de antemano como horizonte de posibles realizaciones de la ciencia que deviene. Así pues, el mundo de vida concreto es, al mismo tiempo, la base fundamentadora para el mundo «científicamente verdadero» y, al mismo tiempo, está englobándolo en su propia concreción universal. ¿Cómo hay que entender esto?, ¿cómo satisfacer sistemáticamente, esto es, con una cientificidad adecuada, la omniabarcante forma de ser del mundo de vida, forma de ser que causa una impresión tan paradójica?

Planteamos preguntas cuyas respuestas aclaradoras en modo alguno están a la mano. La contrastación y la indisoluble unificación nos arrastran a una reflexión que nos enreda en dificultades cada vez más embarazosas. Las paradójicas interrelaciones entre mundo «objetivamente verdadero» y «mundo de vida» convierten en enigmática la forma de ser de ambos. Así pues, el mundo verdadero en cualquier sentido, y en su marco también nuestro propio ser, se convierte en enigma según el sentido de este ser. En los intentos de obtener claridad, y en vista de las paradojas que emergen, nos percatamos de repente de la ausencia de fundamento de todo nuestro filosofar habido hasta la fecha. ¿Cómo podemos ahora convertirnos realmente en filósofos?

No podemos sustraernos de la fuerza de esta motivación, nos resulta imposible desviarnos aquí manejando aporías y argumentaciones que se nutren de Kant o Hegel, de Aristóteles o Tomás de Aquino.

f) *El problema del mundo de vida como problema filosófico-universal en lugar de como problema parcial*

Naturalmente, la cientificidad que hace al caso para la solución de los enigmas que nos inquietan ahora es una cientificidad nueva, no es la cientificidad matemática, ni tampoco, en general, ninguna cientificidad lógica en sentido histórico; no se trata de ninguna cientificidad que ya pudiera tener ante sí, como norma ya preparada, una matemática, una lógica o una logística ya acabadas, puesto que todas éstas son, ellas mismas, ciencias objetivas en el sentido aquí problemático, y, en tanto que comprendidas en el problema, no pueden ser presuposiciones utilizadas a modo de premisas. En principio, en tanto que uno sólo contraste y sólo se preocupe de la oposición, podría parecer que no se necesita ninguna otra cosa y nada más que la ciencia objetiva, de igual modo que la vida práctica cotidiana posee sus reflexiones racionales, peculiares y generales, y a este respecto no requiere de ciencia alguna. Precisamente *es* así: un hecho digno de confianza desde antiguo, aceptado sin reflexión en lugar de ser formulado como hecho fundamental y ser minuciosamente examinado como tema propio de reflexión, a saber, que hay dos tipos de verdades: por una parte, las verdades situacionales práctico-cotidianas, ciertamente relativas, pero, como ya hemos acentuado, exactamente aquellas que la praxis busca y necesita en sus proyectos. Por otra parte, las verdades científicas, cuya fundamentación reconduce precisamente a las verdades situacionales, pero en una forma tal que el método científico no sufra por ello según su propio sentido, puesto que también este método desea utilizar y tiene que utilizar justamente estas verdades.

De este modo —si uno se deja llevar por la irreflexiva ingenuidad también en el paso de la praxis mental extralógica a la praxis mental lógica, a la científico-objetiva— podría parecer que una temática propia bajo el título «mundo de vida» es un asunto intelectualista, surgido de un afán de teorizar todo lo propio de la vida moderna. Pero, frente a ello, ya ha quedado claro por lo menos que no cabe darse por satisfecho con esta ingenuidad, que aquí se presentan paradójicas incomprensibilidades, a saber: una supuesta superación de las relatividades meramente subjetivas por medio de la teoría lógico-objetiva, la cual, sin embargo, en tanto que praxis teórica de los hombres, pertenece a lo meramente subjetivo-relativo y, al mismo tiempo, tiene que tener sus premisas, sus fuentes de evidencia, en lo subjetivo-relativo. A partir de aquí resulta ya seguro el hecho de que todos los problemas acerca de la verdad y del ser, todos los métodos, hipótesis, resultados (tanto da que atañan a mundos de la experiencia o a supramundos metafísicos) imaginables para tales problemas, sólo pueden alcanzar su claridad última, su

sentido evidente o la evidencia de su contrasentido, por medio de esta supuesta hipertrofia intelectualista. Y entre ello, en verdad, las preguntas últimas por el auténtico sentido y contrasentido de la empresa de la «resucitada metafísica», empresa que recientemente se ha convertido en un asunto sumamente ruidoso y arrebatador.

Por medio de la última serie de consideraciones se nos ha hecho comprensible en una intelección anticipadora la magnitud, la significación universal y propia del problema del mundo de vida. Frente a ello, el problema del mundo «objetivamente verdadero» o bien el de la ciencia lógico-objetiva —por mucho que siempre nos urja de nuevo, y por muy buenas que sean las razones con que lo haga— aparece como un problema de interés secundario y especial. Aunque la realización peculiar de nuestra ciencia objetiva de la modernidad quedara incomprendida, se mantendría sin embargo el hecho de que es una validez para el mundo de vida surgida a partir de actividades peculiares y perteneciente ella misma a su concreción. Así pues, en cualquier caso, para la ilustración tanto de esta como de las restantes adquisiciones de la actividad humana, hay que tomar en consideración en primer lugar el mundo de vida concreto, y ciertamente en la universalidad realmente concreta en la que este mundo de vida engloba en sí, actualmente y en el horizonte, todas las emisiones de valideces adquiridas por los hombres para el mundo de su vida en común, y en la que este mundo de vida ha referido, en última instancia y globalmente, estas valideces a un núcleo del mundo que hay que preparar de manera abstracta: el mundo de las lisas y llanas experiencias intersubjetivas. Ciertamente, todavía no sabemos de qué modo tiene el mundo de vida que convertirse en un tema independiente, absolutamente autónomo, ni tampoco cómo tiene que posibilitar afirmaciones científicas que, si bien de forma diferente a la de nuestras ciencias, tienen que tener como tales su «objetividad» y una validez necesaria que hay que atribuir de manera puramente metodológica, validez que nosotros, y cualquiera —precisamente con este método—, podemos comprobar. Aquí somos principiantes absolutos y carecemos de una lógica llamada aquí a establecer normas; no podemos hacer otra cosa que reflexionar, profundizar en el sentido todavía no desarrollado de nuestra tarea, cuidar con la máxima precaución de que no se introduzcan prejuicios, de la conservación de su pureza frente a injerencias extrañas (para lo que ya hemos hecho algo importante); y a partir de esto, como sucede en cualquier proyecto novedoso, tendrá que suministrársenos el método. La aclaración del sentido de la tarea es, en efecto, la evidencia de la meta en cuanto meta, y a esta evidencia pertenece esencialmente la de los posibles «caminos» hacia ella. El carácter prolijo y la dificultad de las reflexiones previas que todavía nos esperan se justificará desde sí mismo, y no sólo por la magnitud de la tarea, sino por la esencial extranjería y peligrosidad de los pensamientos necesarios que entrarán en función a este respecto.

De este modo, el pretendidamente mero problema de la fundamentación de las ciencias objetivas o el pretendido problema parcial del problema universal de la ciencia objetiva, se nos ha mostrado de hecho (tal y como ya anunciábamos anteriormente) como el auténtico y más universal problema. Puede también expresarse de este modo: el problema aparece en primer lugar como pregunta por la relación entre el pensar científico-objetivo y la intuición; así pues, por un lado tenemos el pensar lógico en tanto que pensar de pensamientos lógicos; por ejemplo: el pensar fisicalista de la teoría fisicalista o un pensar puramente matemático, donde la matemática en tanto que sistema de enseñanza tiene su lugar, a saber: la matemática en tanto que teoría. Por otro, tenemos el intuir y lo intuido mundano-vitalmente antes de la teoría. Aquí surge la inextirpable ilusión de un pensar puro, el cual, despreocupado de la intuición en tanto que pensar puro, ya tendría su verdad evidente e incluso la verdad del mundo; la ilusión, pues, que hace cuestionables el sentido y la posibilidad, el «alcance», de la ciencia objetiva. A este respecto uno se detiene en la contraposición entre intuir y pensar, y determina en general la índole de la «teoría del conocimiento» como teoría de la ciencia llevada a cabo con duplicidad correlativa (ciencia de acuerdo siempre con el único concepto de ciencia que se posee: ciencia objetiva). Pero así que el título vacío y vago de intuición —en vez de ser mínimo y sin valor frente a lo lógico, que es considerado como lo máximamente valioso y en lo que, supuestamente, ya se posee la auténtica verdad— se ha convertido en el problema del mundo de vida y, por mor de una seria penetración, crece enérgicamente la magnitud y la dificultad de esta tarea, así que sucede esto, tiene lugar la gran transformación de la «teoría del conocimiento», de la teoría de la ciencia, transformación en la que,

finalmente, la ciencia en tanto que problema y realización pierde su autonomía y se convierte en mero problema parcial.

Naturalmente, lo dicho también concierne a la lógica, en tanto que la doctrina normativa apriórica de todo lo «lógico» —en el sentido universalmente dominante de lo lógico, según el cual la lógica es una lógica de la objetividad estricta, de las verdades lógico-objetivas—. Nunca se piensa en las predicaciones y verdades que residen antes de la ciencia, ni en la «lógica» que establece las normas en el interior de esta esfera de relatividades, ni tampoco en la posibilidad de preguntar por el sistema de principios que someten a normas apriórícas lo lógico en tanto que esto lógico también se adapta de manera puramente descriptiva al mundo de vida. La lógica objetiva tradicional, en tanto que norma apriórica, también se introduce sin más ni más debajo de esta esfera de verdad subjetivo-relativa.

§ 35. Analítica de la epojé transcendental. Lo primero: la epojé de la ciencia objetiva

En la peculiar naturaleza de la tarea que nos ha brotado reside el hecho de que el método de acceso al campo de trabajo de la nueva ciencia —con cuya consecución estarán dados por vez primera los problemas de trabajo de la misma— <se> articula en una multiplicidad de pasos, cada uno de los cuales posee, de una manera nueva, el carácter de una epojé, de una abstención de valideces ingenuo-naturales y que, en cualquier caso, siguen estando en vigor. La epojé necesaria en primer lugar, así pues, el primer paso metodológico, ya se nos ha presentado en el horizonte por medio de las reflexiones previas realizadas hasta el momento. Pero requiere una formulación universal expresa. Evidentemente, la epojé se exije ante todo por lo que hace a todas las ciencias objetivas. Esto no significa meramente una abstracción respecto de ellas, por ejemplo, en la forma de fingir mentalmente una transformación de la existencia humana contemporánea, como si en ella no se presentara nada de ciencia. Nos referimos, más bien, a una epojé respecto de cualquier consumación conjunta de los conocimientos de las ciencias objetivas, esto es, una epojé respecto de cualquier toma de postura crítica, interesada en su verdad o falsedad, incluso a propósito de su

idea rectora de un conocimiento objetivo del mundo. Brevemente, realizamos una epojé en atención a todos los intereses teóricos objetivos, en atención a la totalidad de los propósitos y acciones que nos son propios en tanto que científicos objetivos o también meramente en tanto que hombres deseosos de saber.

Pero en esta epojé no desaparecen para nosotros, los que la ejercemos, las ciencias y los científicos. Siguen siendo lo que, en cualquier caso, también eran antes: hechos en el contexto de unidad del mundo de vida previamente dado; sólo que nosotros, por mor de la epojé, no funcionamos como co-interesados, como colaboradores, etc. Instituimos en nosotros tan sólo una peculiar y habitual dirección de intereses, con una cierta actitud profesional a la que pertenece un peculiar «tiempo profesional». Como en otros casos, aquí también se muestra que cuando actualizamos uno de nuestros intereses habituales, y en esta medida estamos en nuestra actividad profesional (en la realización del trabajo), tenemos una actitud de epojé frente a nuestros restantes intereses vitales, los cuales, sin embargo, siguen siendo nuestros y siguen existiendo. Todo interés vital tiene «su tiempo», y al cambiarlo decimos entonces, por ejemplo, «ahora es tiempo de ir a la reunión, a realizar la votación» y cosas semejantes.

Ciertamente, a la ciencia, al arte, al servicio militar, etc., los denominamos «nuestra profesión» en un sentido especial; pero en tanto que personas normales nos encontramos constantemente (en un sentido ampliado) a un mismo tiempo en múltiples «profesiones» (actitudes de intereses): somos a un mismo tiempo padres de familia, ciudadanos, etc. Cada una de tales profesiones tiene su tiempo en cuya actividad se actualiza. A continuación, también aquel interés profesional instituido novedosamente cuyo tema universal se denomina «mundo de vida», también se dispone entre los restantes intereses vitales o profesiones y tiene «su tiempo» en el marco del único tiempo personal, en el marco de la forma de los tiempos profesionales que se entremezclan.

Ciertamente, esta equiparación de la nueva ciencia con todas las profesiones «burguesas», más aún, incluso con las propias ciencias objetivas, significa una especie de bagatelización, un menosprecio de la enorme diferencia de valor que puede haber entre las ciencias. Así entendida pudo bien convertirse en objeto de crítica para los filósofos irracionalistas modernos. En efecto, de acuerdo con tal

forma de consideración parece como si aquí tuviera que volver a establecerse un nuevo interés puramente teórico, una nueva «ciencia», y con una nueva técnica profesional; interés teórico realizado o bien como un juego intelectualista que adopta un aire sumamente ideal, o bien como una técnica intelectualista de alto nivel al servicio de las ciencias positivas, útil para ellas, las cuales, a su vez, poseen su único valor real en las utilidades de la vida. Contra las suplantaciones de lectores y oyentes superficiales que finalmente sólo oyen lo que quieren oír, queda uno impotente, pero éstos son también el indiferente público masificado del filósofo. La minoría para la que se habla comprenderá que hay que abstenerse de este recelo, sobre todo después de lo que ya hemos dicho en las lecciones anteriores. En cualquier caso, esperarán a saber hacia dónde les conduce nuestro camino.

Hay buenas razones para realzar tan fuertemente lo profesional también a propósito de la actitud del fenomenólogo. Es un dato principal de la descripción de la epojé aquí cuestionada el que es una epojé que se realiza habitualmente, que tiene sus tiempos en los que se traduce en trabajo, mientras que otros tiempos están dedicados a cualesquiera otros intereses de trabajo o juego; y, sobre todo, el que la interrupción de la realización no modifica nada en los intereses que siguen desarrollándose y siguen valiendo en la subjetividad personal —como su habitual estar dirigido hacia las metas que le permanecen como sus valideces—; y precisamente por ello puede volver a ser actualizada en este idéntico sentido en otro tiempo. Pero, apurando las consecuencias, en modo alguno quiere decir esto que la epojé mundano-vital (a la que, como mostraremos, aun corresponden otros momentos significativos) no signifique práctico-«existencialmente» para la existencia humana más de lo que significa la epojé profesional del zapatero, ni tampoco quiere decir que, en el fondo, tanto da ser zapatero como fenomenólogo o, incluso, que tanto da ser fenomenólogo como científico positivo. Quizá se mostrará incluso que la actitud fenomenológica total y la epojé que le pertenece están llamadas a provocar una completa mutación personal, que cabría comparar, en principio, con una conversión religiosa, pero que, por encima de ello, esconde en sí la máxima mutación existencial que se encomienda a la humanidad en tanto que humanidad.

§ 36. ¿CÓMO PUEDE EL MUNDO DE VIDA, TRAS LA EPOJÉ RESPECTO DE LAS CIENCIAS OBJETIVAS, CONVERTIRSE EN TEMA DE UNA CIENCIA? LA FUNDAMENTAL ESCISIÓN ENTRE EL APRIORI LÓGICO-OBJETIVO Y EL APRIORI DEL MUNDO DE VIDA

Si el «mundo de vida» rige nuestro exclusivo interés, entonces tenemos que preguntar lo siguiente: ¿queda ya el mundo de vida al descubierto como tema científico por medio de la epojé frente a las ciencias objetivas?,[4] ¿tenemos ya con esto temas para afirmaciones científicamente válidas desde un punto de vista universal? ¿Cómo tenemos al mundo de vida como un campo universal y establecido de antemano de tales hechos constatables? El mundo de vida es el mundo espacio-temporal de las cosas tal y como las experimentamos en nuestra vida pre- y extracientífica y tal y como las sabemos

4. Por de pronto recordemos que aquello que denominamos ciencia es, en el marco del mundo constantemente vigente para nosotros como mundo de vida, un tipo de actividades y de realizaciones teleológicas, al igual que todas las profesiones humanas en el sentido habitual de la palabra; y aún habría que añadir aquí las intenciones prácticas de nivel superior, intenciones de tipo no profesional y que no engloban ni conexiones teleológicas ni realizaciones, y también los intereses más o menos aislados y accidentales, más o menos fugaces. Todo esto, considerado humanamente, son peculiaridades de la vida humana y características habituales humanas, y todo esto reside en el marco universal del mundo de vida, en el que afluyen todas las realizaciones y al que siempre pertenecen todos los hombres, todas las actividades y capacidades operativas. Evidentemente, el nuevo interés teórico en el universal mundo de vida, interés en su propia forma de ser, exige una cierta epojé respecto de todos estos intereses que miran hacia la prosecución de nuestros fines, respecto de toda crítica de los caminos y metas, crítica que pertenece de modo constante a la vida teleológica, y respecto de los mismos fines, sea que los mantengamos fácticamente, sea que los caminos tengan que ser seguidos como caminos orientadores, etc. Viviendo en nuestros fines, aquellos que habitualmente son válidos para nosotros, y sean los que sean los que «están en la fila», vivimos, ciertamente, en el horizonte del mundo de vida, y lo que aquí acontece y surge es lo ente mundano-vitalmente en él; pero estar-orientado-hacia-ello no es estar-orientado-hacia-el-horizonte-universal, ni tampoco es tener como tema lo perseguido en tanto que ente de este horizonte, o bien el mundo de vida que se ha convertido en tema. Así pues, lo primero es abstenernos de la persecución de todos los intereses científicos y de los restantes intereses. Pero la epojé por sí sola no lleva a nada: todo establecimiento de fines, todo proyectar, ya presupone también lo relativo al mundo, *con lo cual*, por consiguiente, el mundo de vida aparece dado previamente a todos los fines.

como experimentables, más allá de que de hecho sean experimentadas. Tenemos un horizonte mundano como horizonte de posible experiencia de cosas. Cosas: éstas son piedras, animales, plantas, también hombres y figuras conformadas por los hombres; pero todo ello es ahí subjetivo-relativo a pesar de que normalmente, en nuestra experiencia y en el círculo social que está ligado con nosotros en una comunidad vital, llegamos espontáneamente a hechos «seguros» en algún ámbito, esto es, no perturbados por ninguna divergencia perceptible, pero eventualmente también, allí donde nos importa prácticamente, por medio de un conocimiento intencionado, esto es, con la meta de una verdad segura para nuestros fines. Pero cuando vamos a parar a una esfera de tráfico extraña, entre los negros en el Congo, entre los campesinos chinos, etc., entonces chocamos con el hecho de que sus verdades (esto es, los hechos que para ellos son firmes y que, en general, están acreditados y son susceptibles de acreditación) en modo alguno son las nuestras. Pero si planteamos la meta de una verdad sobre los objetos, verdad que es incondicionalmente válida para todos los sujetos, partiendo de aquello en lo que, a pesar de toda relatividad, coinciden sin embargo los europeos normales, los chinos, los hindúes normales —partiendo de aquello que hace identificables, aunque de acuerdo con distintas concepciones, los objetos mundano-vitales comunes a todos, como la figura espacial, el movimiento, las cualidades sensoriales y cosas semejantes— entonces llegamos, en efecto, al camino de la ciencia objetiva. Con el establecimiento de la meta de esta objetividad (de la objetividad de una «verdad en sí») realizamos una especie de hipótesis con las cuales queda transgredido el puro mundo de vida. Esta «transgresión» la hemos conjurado por medio de la primera epojé (en atención a las ciencias objetivas) y, por tanto, estamos ante la desconcertante situación de dar con algo que pueda reclamarse aquí científicamente como algo constatable de una vez por todas y para cualquiera.

Ahora bien, el desconcierto desaparece tan pronto como nos damos cuenta reflexivamente de que este mundo de vida posee en todas sus relatividades su *estructura general*. Esta estructura general, a la que está ligado todo aquello que es relativamente, no es ella misma relativa. Podemos considerarla en su universalidad y, con la cautela correspondiente, constatarla como accesible de una vez por todas y para cualquiera. El mundo en tanto que mundo de vida ya tiene precientíficamente aquellas «mismas» estructuras que las ciencias objetivas (junto con su substrucción —convertida en una autoevidencia por la tradición de siglos— de un mundo que es «en sí» y que está determinado por «verdades en sí») presuponen como estructuras aprióricas y despliegan sistemáticamente en ciencias aprióricas, en ciencias sobre el *Logos*, sobre las normas metodológicas universales a las que tiene que ligarse cualquier conocimiento del mundo que es «en sí objetivo». Precientíficamente el mundo ya es mundo espacio-temporal; ciertamente, en atención a esta espacio-temporalidad no se habla de puntos matemáticos ideales, ni de rectas y planos «puros», ni de una continuidad matemática infinitesimal, ni de la «exactitud» perteneciente al sentido del apriori geométrico. Los cuerpos que nos son dignos de confianza mundano-vitalmente son cuerpos reales, pero no cuerpos en el sentido de la física. Lo mismo sucede con la causalidad o con la infinitud espacio-temporal. Lo categorial del mundo de vida tiene los mismos nombres, pero, por así decirlo, no se preocupa de las idealizaciones teóricas y substrucciones hipotéticas del geómetra y del físico. Ya sabemos que los físicos, hombres como otros hombres, viviendo en el saber-se en el mundo de vida, el mundo de sus intereses humanos, dirigieron bajo el título de física un peculiar tipo de preguntas y de proyectos prácticos (en un sentido ampliado) hacia las cosas mundano-vitales, y sus «teorías» son los resultados prácticos. Como en otros proyectos, los intereses prácticos y las realizaciones de los mismos pertenecen al mundo de vida, lo presuponen como suelo y lo enriquecen en la acción; y, de este modo, esto también vale para la ciencia en tanto que proyecto y praxis humana. Y, como ya dijimos, a ello pertenece todo apriori objetivo en su necesaria retrorreferencia a un correspondiente apriori mundano-vital. Esta retrorreferencia es la retrorreferencia de una fundamentación de valideces. Se trata de una cierta realización idealizadora, la cual, sobre la base del apriori mundano-vital, lleva a cabo la más elevada formación de sentido y de validez de ser del apriori matemático y de cualquier apriori objetivo. De este modo, en primer lugar, este apriori mundano-vital tendría que convertirse en su peculiaridad y pureza en tema científico y, en investigaciones ulteriores, tendrá que plantearse la tarea sistemática de saber cómo sobre esta base y en qué formas de una nueva formación de sentido se lleva a cabo el apriori objetivo en tanto realización teórica mediata.

Así pues, se necesita una escisión sistemática de las estructuras universales: apriori mundano-vital universal y apriori «objetivo» universal, y, a continuación, también se necesita una escisión de los planteamientos universales según la forma como el apriori «objetivo» se fundamente en el apriori «subjetivo-relativo», o según la forma como, por ejemplo, la evidencia matemática tenga su fuente de sentido y de legitimidad en la evidencia mundano-vital.

Esta reflexión, a pesar de que ya hemos separado nuestro problema de una ciencia del mundo de vida del problema de la ciencia objetiva, posee para nosotros su interés específico en el hecho de que nosotros, que estamos atrapados desde tiempos escolares en la metafísica objetivista tradicional, no tenemos en un principio ningún acceso a la idea de un apriori universal puramente mundano-vital. Necesitamos en primer lugar una separación fundamental entre este último apriori y el apriori objetivo, el cual se nos introduce rápidamente debajo. Precisamente la primera epojé respecto de todas las ciencias objetivas realiza esta separación, si es que también la entendemos como la epojé respecto de todas las ciencias objetivo-aprióricas y si la complementamos con las reflexiones que acabamos de realizar. Estas mismas reflexiones nos llevan además a la fundamental intelección de que el apriori universal de nivel lógico-objetivo —el apriori de las ciencias matemáticas y de todas las restantes ciencias aprióricas en sentido habitual— se fundamenta en un apriori universal en sí más temprano, precisamente el de mundo de vida puro. Sólo mediante el recurso a este apriori, que hay que desarrollar en una ciencia apriórica propia, pueden alcanzar nuestras ciencias aprióricas, las ciencias lógico-objetivas, una fundamentación realmente radical, seriamente científica, fundamentación que, dado este estado de cosas, exigen incondicionadamente.

A este respecto también podemos decir lo siguiente: la lógica supuestamente autónoma por completo que los logísticos modernos creen poder elaborar —incluso bajo el título de una filosofía verdaderamente científica— como la ciencia universal apriórica para todas las ciencias objetivas, tal lógica, no es otra cosa que una ingenuidad. Su evidencia carece de la fundamentación científica a partir del apriori mundano-vital universal, apriori que ella misma siempre presupone constantemente en la forma de autoevidencias nunca formuladas universalmente de modo científico, ni tampoco llevadas a la generalidad científico-esencial. Tan sólo una vez que esté ahí esta ciencia fundamental radical, puede aquella lógica convertirse en ciencia. Antes flota sin fundamento en el aire y es, como hasta el momento, tan sumamente ingenua que ni tan siquiera se ha percatado de la tarea que es inherente a toda lógica objetiva, a toda ciencia apriórica en el sentido habitual, a saber: investigar cómo tiene ella misma que fundamentarse, así pues, cómo tiene que fundamentarse ya no «lógicamente», sino mediante el retorno al apriori universal prelógico a partir del cual todo lo lógico, el edificio global de una teoría objetiva, muestra según todas sus formas metodológicas su sentido legítimo, y mediante el cual, por consiguiente, hay que someter a normas toda lógica.

Ahora bien, este conocimiento sobrepasa el interés, que ahora nos mueve, en el mundo de vida, a propósito del cual, como ya dijimos, sólo interesa la fundamental escisión entre apriori lógico-objetivo y apriori mundano-vital; y, ciertamente, a fin de poder poner en marcha una reflexión radical sobre la gran tarea de una teoría esencial pura acerca del mundo de vida.

§ 37. Las estructuras máximamente generales-formales del mundo de vida: cosa y mundo, por una parte, consciencia de la cosa, por otra

Cuando en una libre mirada en derredor buscamos lo general-formal, aquello que permanece invariante en el mundo de vida en todo cambio de las relatividades, entonces nos detenemos involuntariamente en aquello que en la vida determina para nosotros el sentido del discurso acerca del mundo: el mundo es la totalidad de las cosas, de las cosas distribuidas en la forma mundana «espacio-temporalidad», forma «local» en doble sentido (según lugar espacial y según lugar temporal); así pues, según este sentido, el mundo es la totalidad de los «*onta*» espacio-temporales. En esta medida, aquí habría la tarea de una ontología mundano-vital, entendida como una teoría esencial concreta y universal de estos *onta*. Para nuestros intereses en el contexto actual es suficiente con haberla mencionado. En lugar de demorarnos preferimos avanzar hacia una tarea —como pronto se mostrará— mucho mayor y que, ciertamente, engloba a esta misma teoría esencial. Para allanarnos el camino hacia esta nueva temática, que asimismo concierne esencialmente al

mundo de vida, pero que no es ontológica, planteamos una consideración general y, ciertamente, la planteamos nosotros en tanto que hombres que viven en vela en el mundo de vida (así pues, evidentemente, en el marco de la epojé respecto de todo entremezclamiento por parte de la cientificidad positiva).

Esta consideración general tendrá al mismo tiempo la función de evidenciar una esencial diferencia de las posibles maneras en las que el mundo previamente dado, el *universum* óntico, puede convertirse en tema para nosotros. El mundo de vida —por recordar lo dicho repetidas veces— está para nosotros, los que vivimos en vela en él, siempre ya ahí, siendo para nosotros de antemano, es el «suelo» para toda praxis, ya sea teórica o extrateórica. A nosotros, los sujetos en vela, siempre interesados prácticamente de algún modo, el mundo nos está dado como horizonte, no una vez accidentalmente, sino siempre y necesariamente como campo universal de toda praxis real y posible. Vivir es constantemente vivir-en-la-certeza-del-mundo. Vivir en vela es estar en vela para el mundo, es ser constante y actualmente «consciente» del mundo y de uno mismo en tanto que viviendo *en* el mundo, es vivencializar realmente, consumar realmente la certeza de ser del mundo. A este respecto, el mundo está dado previamente en todo caso en la forma de que las cosas particulares siempre están dadas. Pero existe una fundamental diferencia en el modo de la consciencia del mundo y de la consciencia de cosas, de la consciencia de objetos (en un sentido muy amplio, pero puramente mundano-vital), mientras que, por otra parte, la una y la otra configuran una unidad inseparable. Las cosas, los objetos (siempre entendidos de manera mundano-vital pura) están «dados» como cosas y objetos válidos para nosotros (en cualesquiera *modis* de la certeza de ser), pero, en principio, tan sólo de modo que son conscientes como cosas, como objetos, *en el horizonte del mundo*. Cualquier cosa y objeto es algo, «algo a partir» del mundo, del mundo que nos es consciente constantemente como horizonte. Por otra parte, este horizonte sólo es consciente en tanto que horizonte para objetos que son, y sin objetos conscientes en particular no puede ser actualmente. Cada objeto tiene sus posibles *modi* de modificación de la validez y de la modalización de la certeza de ser. Por otra parte, el mundo no es siendo [*seiend*] como un ente [*Seiendes*], como un objeto, sino que es siendo en una unicidad para la que el plural carece de sentido. Todo plural y

todo singular sacado de él presupone el horizonte del mundo. Esta diferencia del modo de ser entre un objeto en el mundo y el mundo mismo prescribe a ambos, evidentemente, formas correlativas de consciencia radicalmente diferentes.

§ 38. Las dos posibles formas fundamentales de tematizar el mundo de vida: la actitud lineal ingenuo-natural y la idea de una actitud consecuentemente reflexiva a propósito del cómo de las formas subjetivas de dación del mundo de vida y de los objetos mundano-vitales

Pero este rasgo más general de la vida en vela es tan sólo el marco formal en el que son posibles las diferencias posibles de forma de realización de esta vida, por mucho que esta vida tenga en todos los casos previamente dado el mundo y, en este horizonte, tenga dados objetos que son. Esto constituye entonces —también podemos expresarlo de este modo— aquellas maneras diferentes en las que estamos en vela para el mundo y para los objetos en el mundo. La primera forma, la naturalmente normal, que tiene que ser previa incondicionalmente no a partir de motivos accidentales, sino esenciales, es la forma del vivir linealmente orientada hacia los objetos respectivamente dados, así pues, es la del vivir dentro del horizonte del mundo, y ello en una constancia normal e inquebrantada, en una unicidad sintética que atraviesa todos los actos. Esta vida normal lineal, orientada hacia los objetos respectivamente dados, indica que todos nuestros intereses tienen sus metas en objetos. El mundo previamente dado es el horizonte que abarca de forma fluido-constante todos nuestros fines, todas nuestras metas, fugaces o duraderas, al igual que, precisamente, una consciencia intencional de horizontes «abarca» implícitamente de antemano. Nosotros, los sujetos, no conocemos en la vida unitaria, inquebrantada y normal ninguna meta que alcance más allá, más aún, ni tan siquiera tenemos una representación de que pudiera haber otras metas. Todos nuestros temas teóricos y prácticos, también podemos decirlo de este modo, siempre residen en la normal unicidad del horizonte vital «mundo». El mundo es el campo universal en el que están dispuestos todos nuestros actos, experimentadores, cognoscitivos,

activos. A partir de él vienen de los objetos respectivamente ya dados todas las afecciones, transformándose en cada caso en acciones.

Pero a propósito del tener consciencia del mundo puede haber una manera muy diferente de la vida en vela. Esta manera residiría en una transformación de la consciencia temática del mundo, transformación rompedora de la normalidad del vivir-allí. Volvamos nuestra atención al hecho de que el mundo, o bien los objetos, no sólo nos están dados previamente en una mera posesión en tanto que substratos de sus propiedades, sino que éstos (y todo lo mentado ónticamente) nos llegan a consciencia en formas de aparición, en formas de dación subjetivas, sin que nos percatemos expresamente de ello y sin sospechar nada de ello en gran parte. Ahora bien, si configuramos esto en una nueva dirección de intereses, entonces establecemos un interés universal consecuente a propósito del *cómo* de las formas de dación y a propósito de los mismos *onta*, pero no linealmente, sino en tanto que objetos en su *cómo*, precisamente en la exclusiva y constante dirección de intereses a *cómo* en el cambio de las valideces relativas, de las apariciones y opiniones subjetivas, se constituye para nosotros la validez unitaria y universal mundo, *el* mundo: así pues, a cómo se constituye para nosotros la consciencia permanente de la existencia universal del horizonte universal de objetos reales que son realmente, cada uno de los cuales, incluso cuando es consciente en su particularidad como existiendo lisa y llanamente, sólo es consciente de este modo en el cambio de sus relativas concepciones, formas de aparición, *modi* de validez.

En este cambio total de intereses, realizado con una nueva consecuencia instaurada mediante una peculiar resolución de la voluntad, notamos que se nos prodigan no sólo un sinnúmero de tipos de particularidades nunca tematizadas, sino de síntesis, y se nos prodigan en una totalidad sintética inquebrantable, producida constantemente por medio de valideces de horizonte que se propagan intencionalmente y que se influyen recíprocamente en forma de acreditaciones corroboradoras de existencia o también de tachaduras descorroboradoras y de otras modalizaciones. Se trata de lo propio de la totalidad sintética, en la que como tarea cognoscitiva nunca vislumbrada ni aprehendida podemos adueñarnos de algo previamente desconocido por completo, a saber: la vida realizadora universal en la que se verifica el mundo en tanto que siendo para nosotros

constantemente en su correspondiente presencia fluyente, el mundo que constantemente nos «está dado con anterioridad»; o también: se trata de la totalidad sintética en la que descubrimos por vez primera que y como el mundo, en tanto que correlato de una universalidad investigable de realizaciones ligadas sintéticamente, alcanza su sentido de ser y su validez de ser en la totalidad de sus estructuras ónticas.

Sin embargo, aquí no tenemos que entrar en exposiciones más detalladas de todo lo que puede tematizarse aquí. Lo que ahora nos resulta esencial es la distinción de la dúplice temática, y consideradas las dos como una temática universal.

La vida natural, tanto si es una vida interesada precientífica o científicamente, teórica o prácticamente, es vida en un horizonte universal atemático. Esto es en la naturalidad, precisamente, el mundo constantemente dado con anterioridad en tanto que lo ente. Viviendo así ahí no se necesita la expresión «dado con anterioridad»; ni tampoco ninguna alusión al hecho de que el mundo es constantemente para nosotros realidad. Todas las preguntas naturales, todas las metas teóricas y prácticas en tanto que tema, en tanto que siendo, en tanto que siendo-quizá, en tanto que probable, en tanto que cuestionable, en tanto que valor, en tanto que proyecto, en tanto que acción y resultado de la acción, etc., conciernen a algo en el horizonte del mundo. Esto vale incluso para las apariencias y las irrealidades, puesto que todo aquello caracterizado según cualquier modalidad de ser está referido de nuevo al ser real. El mundo, en efecto, tiene de antemano el siguiente sentido: totalidad de las realidades que son «realmente», no de las realidades meramente supuestas, dudosas, cuestionables, sino de las realidades reales, las cuales, en tanto que anticipación de una unidad ideal, poseen su realidad para nosotros tan sólo en el constante movimiento de las correcciones, de las transformaciones de valor de las valideces.

Pero en lugar de permanecer en esta manera del «vivir lisa y llanamente en el mundo», intentemos aquí un cambio universal de intereses, cambio en el que se hace necesaria la nueva expresión «estar previamente dado» del mundo, puesto que esta es la expresión título para esta temática de las formas de dación previas, temática orientada en otra dirección y, sin embargo, de nuevo universal. Ahora bien, no nos debe interesar otra cosa que precisamente aquella transformación subjetiva de las formas de dación, de las

formas de aparición, de los *modi* inherentes de validez, transformación que, discurriendo constantemente, ligándose sintéticamente de manera incesante a las corrientes-del-allí, da lugar a la consciencia unitaria del «ser» liso y llano del mundo.

Entre los objetos mundano-vitales también encontramos a los hombres, con todo su humano hacer y ejercer, actuar y padecer, viviendo en común en el horizonte del mundo en sus respectivas uniones sociales y sabiéndose allí. Así pues, también a propósito de todo esto tiene que realizarse asimismo el nuevo cambio universal de intereses. Un interés teórico unitario tiene que dirigirse exclusivamente hacia el *universum* de lo subjetivo, donde el mundo, por mor de su universalidad de realizaciones sintéticamente ligadas, llega para nosotros a su existencia lisa y llana. En la vida mundana natural-normal, lo subjetivo múltiple discurre constantemente, pero queda oculto constante y necesariamente en su interior. ¿Cómo, con qué método cabe desvelarlo? ¿Puede ser mostrado como un universo cerrado en sí, susceptible de una investigación teórica propia y observada de forma consecuente, y descubriéndose como la exclusividad de la subjetividad funcionante-realizante en última instancia, la cual tiene que responder del ser del mundo —del mundo para nosotros en tanto que nuestro horizonte natural de vida—? Si esta es una tarea legítima y necesaria, entonces su realización significa la creación de una nueva ciencia peculiar. Frente a todas las ciencias objetivas proyectadas hasta la fecha en tanto que ciencias sobre el suelo del mundo, sería una ciencia del universal cómo de la dación previa del mundo, así pues, de aquello que constituye su universal ser-suelo para cualquier objetividad. Y esto significa, en concordancia con ello, la creación de una ciencia de los fundamentos últimos, a partir de los cuales toda fundamentación objetiva saca su fuerza verdadera, la fuerza a partir de su última donación de sentido.

Nuestro camino históricamente motivado nos ha conducido desde la interpretación de la problemática que se desarrolla entre Kant y Hume hasta el postulado de la aclaración del universal «ser-suelo» del mundo previamente dado para todas las ciencias objetivas y, como se desprende de sí mismo, para toda praxis objetiva: así pues, hasta el postulado de aquella novedosa ciencia universal sobre la subjetividad que da previamente al mundo. Ahora tendremos que ver cómo podemos satisfacerlo. A este respecto advertimos que

en modo alguno es ya suficiente aquel primer paso que al comienzo parecía ayudar, esto es, aquella epojé en la que teníamos que dispensarnos de todas las ciencias objetivas como suelo de validez. En la realización de esta epojé, evidentemente, todavía continuamos estando sobre el suelo del mundo; éste es reducido al mundo de vida válido para nosotros precientíficamente, sólo que no utilizamos como premisa ningún saber que provenga de las ciencias y sólo podemos tener en cuenta a las ciencias bajo la forma de hechos históricos, sin una toma de postura acerca de su verdad.

Pero en ello tampoco cambia nada una interesada mirada en derredor hacia el mundo intuitivo precientífico, ni tampoco el dirigir nuestra atención a sus relatividades. En cierto modo, la ocupación con estas últimas pertenece incluso constantemente a la temática objetiva, a saber: a los historiadores, los cuales tienen que reconstruir los cambiantes mundos de vida circundantes de los pueblos y épocas que en cada caso centran su atención. En todos estos casos, el mundo previamente dado permanece en la validez a ras de suelo, y no es conducido al *universum* de lo puramente subjetivo en tanto que un contexto universal propio, que es de lo que se trata ahora.

Esto se repite si tematizamos todas las épocas y pueblos y, finalmente, todo el mundo espacio-temporal en la unidad de una panorámica sistemática, y, ciertamente, bajo una permanente atención a la relatividad de los mundos de vida circundantes de los respectivos hombres, pueblos, épocas en su mera facticidad. Es claro que a propósito de esta panorámica del mundo llevada a cabo en la forma de una síntesis itinerante de mundos de vida espacio-temporales relativos, vale lo mismo que a propósito de una panorámica de un mundo de vida tal en particular. Se considera miembro a miembro, a continuación, en un nivel más elevado, mundo circundante a mundo circundante, temporalidad a temporalidad; toda intuición particular es una validez de ser, sea en el *modus* de la realidad o en el de la posibilidad. Al constituirse, ya presupone siempre otra validez de ser con validez objetiva, siempre presupone para nosotros, los que consideramos, el suelo general de la validez del mundo.

§ 39. La peculiaridad de la epojé transcendental en tanto que modificación total de la actitud vital natural

¿Cómo puede, pues, el estar dado previamente del mundo de vida convertirse en tema propio y universal? Evidentemente, sólo por medio de una *modificación total* de la actitud natural, una modificación en la que ya no vivamos, como hasta ahora, como hombres de existencia natural en la constante realización de la validez del mundo previamente dado, sino en la que, más bien, nos abstengamos constantemente de esta realización. Sólo de este modo podremos alcanzar el transformado y novedoso tema «dación previa del mundo en tanto que tal»: tomando el mundo puramente y de forma totalmente exclusiva *como el* mundo y *tal y como* tiene (y alcanza en configuraciones siempre nuevas) sentido y validez de ser en nuestra vida de consciencia. Sólo así podremos estudiar qué es el mundo en tanto que validez a ras de suelo de la vida natural, en todos sus proyectos y modos de conducta, y, correlativamente, podremos estudiar qué son *en última instancia* la vida natural y su subjetividad, esto es, puramente como subjetividad que funciona ahí en tanto subjetividad productora de validez. Desde la actitud de la vida natural en el mundo no cabe estudiar la vida que produce la validez del mundo de la vida natural en el mundo. Se requiere, pues, una reorientación *total*, una *epojé universal completamente única*.

§ 40. Las dificultades del auténtico sentido de realización de la epojé total. La tentación de malentenderla como una abstención, a realizar paso a paso, respecto de todas las valideces particulares

La universalidad de la epojé respecto de toda la vida normal-natural tiene de hecho una peculiaridad incomparable y, en tanto que tal, presenta por de pronto puntos oscuros. No queda de antemano claro cómo hay que realizarla a fin de hacerla apta para la realización metodológica que se le exige y que todavía está necesitada de aclaración incluso en su generalidad. Aquí se presentan, como nos convenceremos, seductores caminos errados, esto es, formas de comprender la realización de la epojé que con toda seguridad no conducen a la meta —como ya cabe evidenciar de antemano.

Para alcanzar una representación de cómo hay que realizar aquella reorientación total, reflexionemos de nuevo sobre la forma de la vida natural-normal: aquí nos movemos en un torrente de experiencias, juicios, valoraciones, decisiones, siempre nuevos. En cada uno de estos actos, el Yo está orientado hacia *objetos* de su mundo circundante, está ocupado con ellos de esta o aquella manera. Estos objetos son lo consciente en estos mismos actos, tan pronto en tanto que realidades sin más ni más, tan pronto en el marco de modalidades de la realidad (por ejemplo: como posibles, dudosos, etc.). Ninguno de estos actos, ni ninguna de las valideces comprendidas en el Yo, está aislado; implican necesariamente en sus intenciones un horizonte infinito de valideces no actuales, co-operantes en una fluyente movilidad. Las múltiples adquisiciones de la vida activa anterior no son sedimentaciones muertas, sino que el transfondo que permanece plenamente inadvertido (por ejemplo, del campo perceptivo), transfondo siempre co-consciente, pero momentáneamente irrelevante, este transfondo co-funciona según sus valideces implícitas; a pesar de que momentáneamente no estén actualizadas, todas estas cosas están en una constante movilidad de *modis* de despertar inmediatos o mediatos y de *modis* de la afección sobre el Yo, y, eventualmente, se transladarán a la apercepción activa e intervendrán con fuerza de validez en el contexto de los actos. De este modo, lo en cada caso activamente consciente y, correlativamente, los activos contenidos de consciencia, estar-orientada-a, estar-ocupado-con, están bañados por una atmósfera de valideces mudas, ocultas, pero co-funcionantes, están bañados por un *horizonte viviente* en el que el Yo actual también puede adentrarse cuando le plazca, reactivando antiguas adquisiciones, asiendo conscientemente sorprendentes ideas aperceptivas, moviéndose y caminando en intuiciones. Así pues, por mor de este carácter de horizonte que fluye constantemente, toda validez consumada lisa y llanamente en la vida natural en el mundo ya presupone siempre valideces que, inmediata o mediatamente, se remontan a un subfondo de valideces oscuras, pero eventualmente disponibles y reactivables, valideces que todas entre sí y junto con los actos auténticos constituyen un único e inquebrantable contexto vital.

Esta reflexión es significativa para la aclaración del modo de

realización de la epojé universal. Vemos, en efecto, que ésta no puede llevar a la meta como una abstención que discurre en pasos singulares.

La abstención respecto de la realización de valideces particulares (de modo análogo a como tiene lugar en un comportamiento crítico a partir de exigencias teóricas o prácticas) sólo crea para cada una de ellas un nuevo *modus* de validez sobre el suelo natural del mundo; y no se mejora si, en el marco de una decisión universal anticipadora, deseamos ejercer la abstención de la realización caso a caso, aunque fuera también *in infinitum*, a saber: para todas las valideces propias y ajenas que se nos ofrecieran a partir de este momento.

Pero en lugar de esta universalidad de la abstención en pasos singulares es posible una forma completamente diferente de la epojé universal, a saber: aquella que de un golpe pone fuera de acción la realización total que se extiende a través de la totalidad de la vida natural en el mundo y a través de todo el tejido (tanto da si oculto o manifiesto) de valideces, esto es, precisamente aquella realización que en tanto que «actitud natural» unitaria constituye la «lisa y llana» y «lineal» vida-allí. Por medio de esta abstención respecto de la realización, abstención que inhibe toda esta forma de vida hasta el momento inquebrantada, se alcanza una completa reorientación de la vida global, una forma enteramente nueva de la vida. Se alcanza una actitud *por encima* de la dación previa de la validez del mundo, *por encima* de la infinitud del entremezclamiento de las ocultas fundamentaciones de sus valideces siempre de nuevo sobre valideces, *por encima* de todo el torrente de lo múltiple, pero unificado sintéticamente, donde el mundo tiene y alcanza de nuevo contenido de sentido y validez de ser. Con otras palabras, con ello tenemos una actitud *por encima* de la vida universal de consciencia (la subjetiva particular y la intersubjetiva) en la que el mundo está «ahí» para aquellos que viven-allí ingenuamente como mundo existente que está a la mano de manera incuestionable, como universo de las existencias que están a la mano, como el campo de todos los intereses vitales adquiridos e instituidos de nuevo. Todos ellos son puestos de antemano fuera de acción por la epojé y, en esta medida, queda fuera de acción toda la vida-allí natural, que está dirigida hacia las realidades «del» mundo.

Evidentemente —y esto también hay que tenerlo presente— la

epojé presente, la «transcendental», está pensada como una actitud habitual por la que nos decidimos de una vez por todas. Así pues, en modo alguno es un acto pasajero y que en las repeticiones permanece azaroso y particularizado. Y de nuevo vale todo aquello que dijimos de la epojé anterior comparándola con las actitudes profesionales: que a lo largo del «tiempo profesional» pone «fuera de juego» todos los restantes intereses, pero que no suspende su manera de ser en tanto que la nuestra (o bien nuestra manera de ser en tanto que la de los «interesados») como si nosotros la abandonáramos o como si sólo tomáramos en consideración de nuevo su ulterior conservación. Pero tampoco hay que olvidar lo que se dijo como protesta contra una desvalorizadora equiparación con otras profesiones, ni tampoco lo que se dijo sobre la posibilidad de una modificación radical de toda la humanidad por medio de esta epojé que llega hasta sus profundidades filosóficas.

§ 41. La auténtica epojé transcendental posibilita la «reducción transcendental» — el descubrimiento e investigación de la correlación transcendental entre mundo y consciencia del mundo

Nosotros, los que filosofamos sobre nuevos principios, realizamos la epojé, ciertamente, como una reorientación a partir de la actitud de la existencia humana natural, actitud precedente no de forma accidental sino esencialmente, así pues, a partir de aquella actitud que nunca fue interrumpida en su total historicidad en la vida y en la ciencia. Pero es necesario comprender realmente que esto no se queda en una abstención habitual sin ningún significado, sino que con ella la mirada del filósofo se torna de hecho plenamente libre por vez primera y, sobre todo, libre de la ligazón interna más fuerte y más universal y, en esta medida, más oculta, a saber: libre de aquella ligazón de la dación previa del mundo. Con y en esta liberación está dado el descubrimiento de la correlación universal, absolutamente cerrada en sí y absolutamente autónoma, entre el mismo mundo y la consciencia del mundo. Por lo que hace a este último aspecto, nos referimos a la vida consciencial de la subjetividad que realiza la validez del mundo, o bien a la subjetividad que en sus constantes adquisiciones posee en cada caso el mundo y que

también lo configura de nuevo siempre activamente. Y finalmente, como el punto más vasto que hay que aprehender, resulta lo siguiente: la correlación absoluta entre lo ente de cualquier tipo y cualquier sentido, por una parte, y, por otra, la subjetividad absoluta en tanto que subjetividad que constituye el sentido y la validez de ser en esta forma más vasta. Es preciso mostrar en particular, y sobre todo, que por medio de la epojé se abre a aquel que filosofa una nueva forma del experimentar, del pensar, del teorizar, en la que éste, situado *por encima* de su ser natural y *por encima* del mundo natural, no pierde nada ni de su ser ni de sus verdades objetivas, al igual que, en general, tampoco pierde nada de las adquisiciones espirituales de su mundo de vida y de toda la vida histórica en común; sólo que él —en tanto que filosófo, y en virtud de la peculiaridad de la orientación de sus intereses— rehúsa llevar consigo toda la consumación natural de su mundo de vida, esto es, rehúsa plantear preguntas, preguntas acerca del ser, preguntas acerca del valor, preguntas prácticas, preguntas por el ser o no ser, por el ser del valor, de la utilidad, de la belleza, de la bondad, etc., a partir del terreno del mundo existente. Todos los intereses naturales son puestos fuera de circulación. Pero el mundo, exactamente así como antes era para mí y todavía es en el mundo en tanto mío, nuestro, de la humanidad, el mundo que está en vigor en las inmemoriales formas subjetivas, este mundo, no ha desaparecido, sólo que durante la epojé consecuentemente llevada a cabo queda a la vista puramente como correlato de la subjetividad que le otorga sentido de ser y a partir de cuyo valer este mundo «es».

Pero esto no es una «concepción», una «interpretación», que se adjudique al mundo. Toda concepción de..., toda opinión sobre «el» mundo tiene su suelo en el mundo dado previamente. Precisamente de este suelo me he separado por medio de la epojé, estoy *por encima* del mundo, el cual se ha convertido para mí, en un sentido sumamente peculiar, en fenómeno.

§ 42. La tarea del trazado concreto de caminos para una ejecución real de la reducción transcendental

¿Pero cómo cabe hacer comprensible de manera más concreta la realización aludida —la denominamos la «reducción transcendental»— posibilitada mediante la epojé, y cómo la tarea científica que se abre con ello? ¿Cómo es esta realización de una reducción «del» mundo al fenómeno transcendental «mundo» y, en esta medida, a su correlato: la subjetividad transcendental, en y a partir de cuya vida consciencial el mundo simple e ingenuamente válido para nosotros obtiene y ha obtenido ya antes de toda ciencia todo su contenido y su validez de ser? ¿Cómo hacer comprensible de modo más concreto el que la reducción —coabarcada en la reducción del mundo— de la humanidad al fenómeno «humanidad» permita conocer a ésta como una autoobjetivación de la subjetividad transcendental, que siempre funciona en última instancia y que, en esta medida, es «absoluta»? ¿Cómo será posible gracias a esta epojé mostrar a esta subjetividad en su operar, en su «vida consciencial» transcendental, en su vida consciencial que llega hasta los ocultos subfondos, en las formas determinadas como «lleva a cabo» al mundo en sí en tanto sentido de ser? ¿Cómo reverla de forma evidente, no inventarla, no construirla míticamente? Si aquí se habla de una nueva forma de cientificidad, de una nueva forma de plantear cuestiones teóricas y de decidirlas, entonces también tendrá que estar preparado el suelo para este preguntar. Las preguntas naturales acerca del mundo tienen su suelo en el mundo dado previamente, en tanto que aquel mundo de experiencias actuales y posibles. Y, de este modo, también la mirada a la que la epojé libera tiene que ser, a su manera, una mirada experimentadora. La realización de la reorientación total debe consistir en el hecho de que transforma la infinitud de la experiencia real y posible del mundo en la infinitud de la «experiencia transcendental» real y posible en la que, en primer término, se experimenta al mundo y a su experiencia natural como «fenómeno».

Pero ¿cómo comenzar con ello?, ¿cómo continuar? ¿Cómo cabe alcanzar, en principio palpando previamente de forma concreta, los primeros resultados, si bien en primer lugar tan sólo como material para nuevas reflexiones en las que llegue a plena claridad el método de un trabajo continuo sistemático, pero también el sentido auténtico y puro de todo nuestro proyecto y toda la peculiaridad de esta nueva cientificidad? Las siguientes reflexiones mostrarán lo mucho que se necesita este material allí donde ya no nos movemos sobre el suelo-mundo digno de confianza desde antiguo, sino que, en virtud de nuestra reducción transcendental, estamos tan sólo en la puerta

de entrada del reino nunca hollado de la «madre del conocimiento»; y también mostrarán lo vigorosa que es aquí la tentación de la autocomprensión errónea, y en qué medida tan elevada, más aún, exclusivamente, el éxito real de una filosofía transcendental depende a más no poder de la claridad autorreflexiva.

§ 43. Característica de un nuevo camino hacia la reducción en contraste frente al «camino cartesiano»

Deseamos proceder aquí de tal modo que, comenzando de nuevo y a partir puramente del mundo de vida natural, planteemos la pregunta por el cómo de la dación previa del mundo. La pregunta sobre la dación previa del mundo la comprendemos en principio tal y como se presenta comprensible para todos a partir de la actitud natural, a saber, como dación previa del mundo de las cosas que son en el cambio constante de las formas relativas de dación: el mundo tal y como (esencialmente en toda vida que discurre naturalmente) es siendo autoevidentemente para nosotros de forma constante, siendo en una plenitud inagotable de autoevidencias siempre nuevas, las cuales subyacen constantemente al cambio de apariciones y valideces subjetivas. De este modo, las tematizamos ahora consecuentemente como suelo de todos nuestros intereses, de todos nuestros proyectos vitales, entre los cuales los proyectos teóricos de las ciencias objetivas sólo forman un grupo específico. Pero ahora no privilegiamos de ninguna manera a este grupo, esto es, ya no lo tratamos como el grupo que anteriormente motivó nuestros interrogantes. Así pues, desde esta perspectiva nuestro tema no es ahora el mundo sin más ni más, sino exclusivamente el mundo en tanto que siempre nos está dado previamente en el cambio de las formas de dación.

Entonces, en el marco de una epojé universal que se presenta en primer lugar de forma totalmente evidente como necesidad inmediata, se abren problemáticas sistemáticas nuevas y que continúan ampliándose. Sin embargo, en la realización sistemática de la epojé o bien de la reducción así entendidas se muestra que en todas sus problemáticas se requiere una aclaración y una transformación del sentido, si es que la nueva ciencia tiene que ser realizable de forma realmente concreta y sin contrasentido o, lo que es lo mismo, si es

que realmente tiene que realizarse la reducción a los fundamentos absolutamente últimos y si es que tiene que evitarse la injerencia inadvertida e improcedente de valideces previas ingenuas. De este modo, alcanzamos de nuevo la epojé transcendental, ya introducida en la exposición realizada hasta el momento de antemano de una manera general, pero la alcanzamos no sólo enriquecida por medio de los fragmentos de intelecciones significativas ganadas a fuerza de trabajo a lo largo del camino recorrido, sino en el marco de una fundamental autocomprensión que procura a estas intelecciones y a la misma epojé su último sentido y valor.

Entre paréntesis, hago notar que el camino mucho más corto hacia la epojé transcendental en mis *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*,* camino al que denomino «cartesiano» (en tanto que lo pienso como alcanzado mediante una mera profundización reflexiva en la epojé cartesiana de las *Meditaciones* y mediante una purificación crítica de esta misma epojé frente a los prejuicios y extravíos de Descartes), tiene la gran desventaja de que, ciertamente, conduce como por un salto al ego transcendental, pero, puesto que tiene que faltar toda explicación precedente, hace visible a éste en una aparente vaciedad de contenido en la que en principio queda uno sin saber qué tiene que alcanzarse con ello, y sabiendo aún menos cómo, a partir de aquí, tiene que alcanzarse una ciencia fundamental completamente novedosa, nueva y decisiva para una filosofía. Por ello, como ha mostrado la recepción de mis *Ideen...*, se sucumbe también con excesiva facilidad, incluso en los primeros comienzos, a las recaídas (así y todo sumamente tentadoras) en la actitud ingenuo-natural.

§ 44. El mundo de vida como tema de un interés teórico que es determinado mediante una epojé universal respecto de la realidad de las cosas mundano-vitales

Comenzamos nuestro nuevo camino en la medida en que dedicamos un interés teórico exclusivo y consecuente al «mundo de vida» en tanto que el «suelo» universal de la vida humana en el mundo, y, ciertamente, en la medida en que nos dirigimos a la

* Vol. III, 1 y 2; IV y V de *Husserliana* (*N. de los t.*).

manera como le es propia esta universal función-«suelo». Puesto que en vano buscaremos en la literatura universal investigaciones que puedan servirnos como trabajos preparatorios (investigaciones que hubieran aprehendido esta tarea como la de una ciencia propia; ciertamente, una ciencia extraña: una ciencia de la despreciada δόξα que, de improviso, tiene que reivindicar la dignidad de ser un fundamento para la ciencia, para la ἐπιστήμη), por esto, tenemos que comenzar nosotros mismos completamente de nuevo. Esto acontece con una cierta ingenuidad inevitable, como sucede en todas las tareas fundamentalmente novedosas, a propósito de las cuales ni tan siquiera puede guiarnos una analogía. En el comienzo es el hecho. Éste hace más determinado el proyecto aún inseguro y, al mismo tiempo, hace cada vez más claros los fragmentos cuya realización se ha visto coronada por el éxito. A continuación (y esto es lo segundo) se requiere una reflexión metódica que circunscriba expresamente el sentido y alcance generales de la realizabilidad de un proyecto semejante y de lo ya obtenido anteriormente.

Así pues, deseamos considerar el mundo de vida circundante, y deseamos hacerlo de modo concreto en su despreciada relatividad y según todas las maneras de relatividad que le pertenecen esencialmente, esto es, deseamos considerar el mundo en el que vivimos intuitivamente, con sus realidades, pero tal y como se nos dan en primer término en la experiencia lisa y llana, y también en las maneras en las que caen a menudo en la fluctuación por lo que hace a su validez (en la fluctuación entre ser y apariencia, etc.). Nuestro tema exclusivo consiste en aprehender precisamente este estilo, precisamente todo este «río heraclíteo» meramente subjetivo, aparentemente inaprehensible. Así pues, no tenemos como tema si y qué son realmente las cosas, las realidades del mundo (su ser-real y ser-real-así según propiedades, relaciones, ligazones, etc.), ni tampoco qué es realmente el mundo considerado en su totalidad, ni qué le corresponde por regla general, por ejemplo, como legalidad estructural apriórica o según «leyes naturales» fácticas; nada de eso constituye nuestro tema. Así pues, excluimos todos los conocimientos, todas las constataciones sobre el ser verdadero y las verdades predicativas a propósito de cómo las utiliza la vida activa para su praxis (las verdades situacionales); pero también excluimos todas las ciencias, tanto da si se trata de ciencias auténticas o aparentes, las excluimos junto con sus conocimientos acerca del mundo sobre

como éste es «en sí», con «verdad objetiva». Naturalmente, con la esfera temática que ahora nos ocupa tampoco participamos en todos aquellos intereses que ponen en movimiento cualquier praxis humana, toda vez que ésta, por mor de su autoctonismo en el mundo que ya es, está también constantemente interesada en el ser veraz o no ser de las cosas con las que se ocupa.

Así pues, en ello reside una especie de epojé universal, que aquí sólo sirve para entresacar el tema de ulteriores investigaciones de cuyos posibles resultados, por lo demás, todavía no tenemos absolutamente ninguna representación. La motivación nacida del deseo de aclarar las evidentes realizaciones de las ciencias positivas exigió originariamente este tema. De esta motivación ya nos hemos separado. Cómo puede convertirse este tema en una tarea autónoma, en un campo de problemas de trabajo, esto, exije reflexiones más profundas.

§ 45. Comienzos de una exposición concreta de las daciones de la intuición sensible puramente como tal

Lo primero tendrá que ser llenar la vacía universalidad de nuestro tema. En tanto que consideradores (totalmente «desinteresados» en el sentido indicado de aquella epojé) del mundo puramente en tanto que mundo subjetivo-relativo (de aquel mundo en el que se desarrolla toda nuestra cotidiana vida en común, nuestros esfuerzos, preocupaciones, realizaciones) siempre dirigimos una primera mirada ingenua sobre él, no para investigar su ser y ser-así, sino para considerar aquello que siempre vale y sigue valiendo para nosotros como siendo y siendo-así bajo el punto de vista de *cómo* vale subjetivamente, con qué aspecto, etc.

Por ejemplo, ahí están las cosas individuales de la experiencia; de ellas, capto algunas. Percibirlas, incluso cuando se las percibe como totalmente inalteradas, es algo sumamente múltiple; es: verlas, palparlas, olerlas, oírlas, etc., y en cada caso tengo algo distinto. Lo visto en el ser es en y para sí algo diferente de lo palpado en el palpar. Pero sin embargo digo: es la misma cosa —evidentemente, sólo serían distintos los modos de su representación sensible—. Si me atengo puramente al ámbito del ver, hay nuevas diferencias que entran en escena de forma muy diversa en el transcurso de cualquier

ver normal, que es, sin embargo, un proceso continuo; toda fase es ya, ella misma, un ver, pero en cada una de ellas lo visto es verdaderamente algo distinto. Esto lo expreso, por ejemplo, del siguiente modo: la pura cosa que salta a la vista, lo visible «de» la cosa, es en primer lugar su superficie, y a ésta la veo en la mudanza del ver una vez desde este «lado, y otra desde aquél, percibiendo constantemente desde lados siempre diferentes. Pero en estos lados *la* superficie se me presenta en una síntesis continua, cada uno de ellos es conscienciаlmente una forma de representación *de* ella. En esto está implicado lo siguiente: mientras que la superficie está dada actualmente imagino [*meine*] más de lo que ella ofrece. Tengo, en efecto, la certeza-de-ser de esta cosa para la que todos los lados son propios al mismo tiempo, y en el *modus* en el que la veo «de la mejor manera». Cada lado me ofrece algo *de* la cosa que salta a la vista. Ciertamente, en el cambio continuo del ver el lado visto cesa de ser visto realmente, pero es «conservado» y «juntado» con los lados anteriormente conservados, y así «aprendo» a «conocer» la cosa.

Algo similar cabría exponer más prolijamente respecto de la cercanía y la lejanía.

Si permanezco en el percibir, entonces ya tengo la plena consciencia de la cosa, al igual que ya en la primera ojeada la veo como esta cosa. Viendo, la imagino constantemente junto con todos los lados que en modo alguno me están dados, tampoco bajo la forma de un hacer presente previo intuitivo. Así pues, la percepción tiene «consciencialmente» en cada caso un *horizonte* perteneciente a su objeto (al objeto en cada caso mentado en ella).

Pero pensado de forma más precisa, lo mostrado hasta el momento, aquello que adscribo a la misma cosa (así, por ejemplo, su figura cromática vista) es algo que en el cambio de la orientación-proximidad-lejanía se presenta de nuevo múltiplemente —ahora hablo del cambio de las *perspectivas*—. Las perspectivas de la figura, e igualmente de su color, son diferentes, pero toda perspectiva es de esta nueva forma una *representación de*, *de* esta figura, *de* este color. Algo similar cabe estudiar a propósito de cualquier modalidad del percibir sensorial (del que palpa, oye, etc.) *de* la misma cosa. Todas estas modalidades juegan su papel en el cambio, tan pronto apareciendo, tan pronto desapareciendo, y, ciertamente, en tanto que representaciones; ofrecen multiformes multiplicidades de representaciones, de apariciones, cada una de las cuales funciona

precisamente como representación *de*. En su transcurso funcionan de tal modo que forman una síntesis, tan pronto continua, tan pronto discreta, de identificación o, mejor dicho, de *unificación*. Esto no sucede como amalgamiento externo; sino que las representaciones, en tanto que portando en sí «sentido» en cada fase y mentando algo, se ligan en la dirección de un progresivo *enriquecimiento de sentido* y de una *continua formación de sentido*, en la que aquello que ya no aparece continúa vigente como algo aún conservado, y en la que la mención previa anticipadora de un transcurso continuo, la expectativa previa de lo «venidero», se satisface y, al mismo tiempo, se determina de una forma más próxima. De este modo, todo es recogido en la unidad de validez o bien en lo uno, *la* cosa. Aquí debe bastarnos con este tosco comienzo de una descripción.

§ 46. El apriori universal de correlación

Tan pronto como en lugar de estar orientados a cosas, a objetos mundano-vitales y a conocerlos como aquello que son, se comienza a interrogarlos según los *modis* de sus formas subjetivas de dación, esto es, según las formas *cómo* un objeto (en nuestro ejemplo un objeto perceptivo) se presenta como siendo y siendo-así, llegamos a un reino de mostraciones sumamente notables y que se enmarañan cada vez más. Por regla general, no notamos nada de todo lo subjetivo de las formas de representación «de» las cosas, pero en la reflexión llegamos a conocer con asombro que aquí existen correlaciones esenciales que son partes constitutivas de un apriori de más vasto alcance, de un apriori universal. ¡Y qué notables «implicaciones» se muestran aquí, y, ciertamente, mostrables de una forma descriptiva completamente inmediata! Antes, ya se aludió brevemente a esto: soy consciente inmediatamente de la cosa existente, sin embargo, cambiando de un momento a otro, tengo a la par la vivencia «representación de», la cual, empero, sólo se hace visible en la reflexión con su notable «de». En la correspondiente percepción de la cosa hay implicado todo un «horizonte» de formas de aparición y síntesis de validez no actuales y, sin embargo, cofuncionantes.

Toda primera descripción es aquí necesariamente tosca, y pron-

to se encuentra uno ante el enigma de esta implicación de multiplicidades aparienciales no actuales, sin las cuales no tendríamos dada ninguna cosa, ningún mundo de la experiencia. Y pronto nos encontramos también ante las dificultades de un desarrollo concreto de este apriori de correlación. Sólo puede ser mostrado en una relatividad, en un despliegue de horizontes a propósito del cual se advierte pronto que limitaciones pasadas por alto y algunos horizontes no percibidos instan al cuestionamiento de nuevas correlaciones que están ligadas de forma inquebrantable con las ya mostradas. Por ejemplo, tal «análisis intencional» de la percepción lo comenzamos, sin querer, dando preferencia a una cosa dada en reposo y también sin modificación cualitativa. Pero las cosas del mundo perceptual circundante sólo se dan de este modo pasajeramente; bien pronto surge el problema intencional del movimiento y de la modificación. Pero, entonces, un comienzo semejante con la cosa en reposo y sin modificación, ¿fue realmente sólo accidental?, ¿y la preferencia por el reposo no tiene ella misma un motivo en el marco del curso necesario de tales investigaciones? O considerado desde otro lado no menos importante: involuntariamente comenzamos con el análisis intencional de la *percepción* (puramente como el análisis de lo percibido por ella) y a este respecto preferimos incluso *cuerpos* dados intuitivamente. ¿No tienen en ello que manifestarse también necesidades esenciales? El mundo es en tanto que mundo temporal, espacio-temporal, en el que toda cosa tiene su extensión corporal y su duración y, respecto a éstas, tiene de nuevo su posición en el tiempo universal y en el espacio. De este modo el mundo es constantemente consciente en la consciencia en vela, de este modo está en vigencia en tanto que horizonte universal. La percepción sólo se refiere al *presente.* Pero se presupone que este presente tiene tras sí un pasado *infinito* y ante sí un *futuro* abierto. Pronto se ve que se necesita del análisis intencional de la rememoración en tanto que la forma original de consciencia de lo pasado, pero también se ve pronto que un análisis semejante presupone fundamentalmente el análisis de la percepción, puesto que en el recuerdo el haber percibido está implícito de una manera digna de ser tenida en cuenta. Si consideramos la percepción abstractamente por sí, entonces encontramos como realización intencional suya la presenciación, la presentización; el objeto se da en tanto que «ahí», en tanto que originalmente ahí y en presencia-presente. Pero en esta presencia, en tanto que la de un objeto extenso y duradero, hay una continuidad de lo aún-consciente, fluyente, de ninguna manera intuitivo por más tiempo, una continuidad de «retenciones» y, en otra dirección, una continuidad de «protenciones». Sin embargo, esto no es (como el recuerdo en el sentido habitual de la «rememoración» intuitiva) un fenómeno que, por así decirlo, coopere abiertamente para la apercepción de objetos y del mundo; y los distintos *modi* del hacer-presente se incorporan a la temática universal que aquí nos ocupa del siguiente modo, a saber: preguntando al mundo de forma consecuente y preguntando exclusivamente por el *cómo* de sus formas de dación, de sus «intencionalidades» abiertas o implícitas, de las cuales siempre tenemos que decirnos en la mostración que sin ellas los objetos y el mundo no estarían ahí para nosotros; que, más bien, éstos son para nosotros sólo con el sentido y el *modus* de ser en el que surgen o han surgido constantemente a partir de estas *realizaciones* subjetivas.

§ 47. Indicación de ulteriores direcciones de la investigación: los fundamentales fenómenos subjetivos de la cinestesis, del cambio de validez, de la consciencia de horizonte y de la mancomunización de la experiencia

Pero en primer lugar será necesario continuar el tanteante camino hacia este desconocido reino de fenómenos subjetivos y realizar algunas mostraciones ulteriores, todavía toscas conceptualmente y, desde algunas perspectivas, aún imperfectamente determinadas. Demos de nuevo la preferencia a la percepción. Hasta el momento hemos orientado la mirada hacia las multiplicidades de las representaciones desde distintos lados de una y la misma cosa y hacia el cambio de las perspectivas de cercanía-lejanía. Pronto notamos que estos sistemas de representación «de» están referidos retrospectivamente a multiplicidades correlativas de transcursos cinestésicos que poseen el peculiar carácter del «yo hago», «yo muevo» (donde también hay que añadir el «yo dejo en reposo»). Las cinestesis son diferentes de los movimientos somáticos que se representan corporalmente y, sin embargo, extrañamente, son idénticos a éstos, forman parte del propio soma en esta duplicidad (cinestesis internas -

movimientos externos corporales-reales). Si preguntamos por este «formar parte», advertimos que «mi soma» exige descripciones de particular alcance, advertimos que posee sus particulares peculiaridades en la forma de representarse en multiplicidades.

Todavía no hemos mencionado otra dirección temática extraordinariamente importante; esta dirección está caracterizada por el fenómeno del *cambio de validez*, por ejemplo, del cambio de ser a apariencia. En la percepción continua está para mí una cosa ahí con la lisa y llana certeza de ser de la presencia inmediata —normalmente, debo añadir—. Esto es, sólo cuando dejando jugar mis cinestesis experimento vivencialmente representaciones que transcurren conjuntamente como representaciones copertenecientes, sólo entonces, se conserva con presencia actual la consciencia de cosa única, que se representa múltiplemente como ella misma. Pero si pregunto qué encierra en sí esta pertenencia de las representaciones de la cosa a las cambiantes cinestesis, entonces alcanzo a conocer que aquí entra en juego una oculta conexión intencional «si-entonces»: las representaciones tienen que discurrir según ciertas co-sucesiones sistemáticas; de este modo, en el curso de percibir en tanto que un percibir que está en consonancia, son preinterpretadas desde el punto de vista de las expectativas. Las cinestesis actuales residen en esta medida en el sistema de la posibilitación cinestésica, respecto a la cual está en correlación el sistema de las posibles consecuencias consonantemente pertenecientes. Así pues, este es el transfondo intencional de cualquier lisa y llana certeza de ser de la cosa llevada a presente.

Pero a menudo se llega a la ruptura de esta consonancia: ser se transforma en apariencia, o tan sólo en ser dudoso, en mero ser posiblemente, en ser probable, en-no-ser-sin-embargo-mera-apariencia-nula, etc. Entonces la apariencia se resuelve mediante «corrección», mediante la modificación del sentido en el que se había percibido la cosa. Es fácil ver que la modificación del sentido aperceptivo se verifica mediante la modificación del horizonte de expectativa de las multiplicidades anticipadas como normales (es decir, que transcurren consonantemente); como, por ejemplo, cuando se ve a un hombre y entonces, asiéndolo, tiene que ser reinterpretado como un muñeco (que se representa visualmente como un hombre).

Pero en esta dirección de intereses cabe percatarse de muchas cosas inesperadas, y no sólo en la cosa singular, sino ya en cada

percepción. Lo singular no es —consciencialmente— nada por sí; la percepción de una cosa es su percepción en un *campo perceptual*. Y así como la cosa singular sólo tiene sentido en la percepción mediante un horizonte abierto de «percepciones posibles», en tanto que lo auténticamente percibido «remite» a una multiplicidad sistemática de posibles representaciones conforme a la percepción que le pertenecen consonantemente, así también la cosa tiene de nuevo un horizonte: frente al «horizonte interno» un «horizonte externo», precisamente en tanto que cosa de un campo de *cosas*; y esto remite en definitiva a todo «el mundo en tanto que mundo perceptivo». La cosa es una cosa en el grupo global de cosas percibidas simultánea y realmente, pero este grupo no es para nosotros consciencialmente el mundo, sino que en él se representa el mundo; este grupo, en tanto que campo perceptual momentáneo, siempre tiene para nosotros el carácter de un *sector «del»* mundo, del universo de las cosas de posibles percepciones. Esto es, pues, el mundo en cada caso presente; éste está en cada caso representándose para mí mediante un núcleo de «presencia originaria» (con lo que queda caracterizado el carácter continuamente subjetivo de lo actualmente percibido en cuanto tal), al igual que mediante sus valideces de horizonte internas y externas.

El mundo es constantemente percibido de esta forma en nuestra vida en vela que es constantemente la vida de cada cual, y fluye constantemente en una unidad de mi vida perceptiva de consciencia, pero, sorprendentemente, de modo tal que en lo singular no siempre tiene lugar un transcurso consonante de las multiplicidades trazadas con anterioridad, transcurso que da por resultado la consciencia de la lisa y llana existencia de las cosas concernidas. La certeza de ser en la que reside la certeza previa de llevar de manera consonante las multiplicidades pertinentes a un transcurso que las satisfaga, esta certeza de ser, no se mantiene frecuentemente y, sin embargo, se mantiene constantemente una *consonancia en la percepción global* del mundo, y, ciertamente, por medio de una corrección que en verdad co-actúa constantemente. En ello hay que contar, por ejemplo, con aquella corrección que, a propósito de todo ver de lejos, determina más próximamente lo visto de lejos y, en esta medida, lo corrige al mismo tiempo (por ejemplo: lo uniformemente rojo en la lejanía, se muestra salpicado de manchas desde cerca).

Sin embargo, en vez de seguir investigando en la esfera de

nuestras propias intuiciones, dirijamos nuestra atención al hecho de que en nuestra percepción continuamente fluyente del mundo no estamos aislados, sino que en esta percepción estamos a un mismo tiempo en conexión con otros hombres. Cada cual tiene sus percepciones, sus cosas hechas presentes, sus consonancias, desvalorizaciones de sus certezas a meras posibilidades, a dudas, interrogantes, apariencias. Pero en *la vida en común* cada uno puede tomar parte en la vida de los otros. De este modo, el mundo no es sólo siendo para los hombres aislados, sino para la comunidad de hombres, y, ciertamente, ya en virtud de la mancomunación de aquello lisa y llanamente susceptible de ser percibido.

En esta mancomunación también tiene lugar constantemente, en la correción recíproca, un cambio de validez. En el cruce de comprensiones, mis experiencias y mis adquisiciones entran con las de los otros en una conexión análoga a la de las series particulares de experiencia en el marco de mi vida experiencial, o bien en el marco de la vida experiencial en cada caso propia; y esto sucede de nuevo de modo tal que, en líneas generales respecto de las particularidades, la consonancia intersubjetiva de la validez y, en esta medida, una unidad intersubjetiva en la multiplicidad de las valideces y de lo válido en su interior, se manifiesta como lo normal; y de modo tal que, ciertamente, se muestran además bastante a menudo disonancias intersubjetivas, pero que entonces, ya sea tácita e incluso inadvertidamente, ya sea expresamente, se produce un acuerdo en la discusión recíproca y en la crítica o, por lo menos, tal acuerdo es seguro de antemano para cualquiera en tanto que existe la posibilidad de obtenerlo. Todo esto tiene lugar de modo tal que en la consciencia de cada uno y en la consciencia común que se propaga y se origina en la conexión, llega a constante validez y permanece constantemente uno y el mismo mundo en tanto que mundo, en parte ya experimentado y en parte como horizonte abierto de las posibles experiencias de todos: el mundo en tanto que el horizonte universal y común a todos los hombres de las cosas que existen realmente. Cada cual en tanto que sujeto de posibles experiencias tiene sus experiencias, sus aspectos, sus conexiones perceptivas, sus cambios de validez, sus correcciones, etc., y cada grupo particular tiene de nuevo sus aspectos comunes, etc. En ello, expresado con mayor exactitud, cada cual tiene de nuevo sus cosas de experiencia, esto es: si bajo ello entendemos lo en cada caso válido para él, lo

visto por él y lo experimentado en el ver como siendo-ahí y siendo-así sin más ni más. Pero cada cual se «sabe» viviendo en el horizonte de sus congéneres, con los cuales puede entrar en una conexión ya actual ya potencial, al igual que (como igualmente sabe) ellos pueden hacerlo en la comunidad actual y potencial. Sabe que él y sus compañeros en la conexión actual están referidos a las mismas cosas de experiencia, en la forma que cada cual tiene de las mismas cosas distintos aspectos, distintos lados, perspectivas, etc., pero siempre a partir del mismo sistema global de multiplicidades del que cada cual tiene consciencia para sí como siendo las mismas (en la percepción actual de la misma cosa) siempre en tanto que horizonte de experiencia posible de esta cosa. En dirección hacia la diferencia entre cosas «originalmente propias» y cosas que sabe «por empatía» que otro experimenta en el cómo de las formas de aparición, e incluso en dirección hacia la posibilidad de disonancias entre las concepciones propias y las que sabe por empatía, aquello que cada uno experimenta realmente *originaliter* como cosa de percepción se transforma para cada cual en mera «representación de», en «aparición de», i.e.: de lo único que es objetivamente. A partir de la síntesis las cosas adoptan precisamente el nuevo sentido «aparición de», sentido que rige de aquí en adelante. «La» cosa misma es en verdad aquello que nadie ha visto en tanto que real, puesto que, más bien, está constantemente en movimiento y es constantemente —para cualquiera— la unidad consciencial de la abierta e infinita multiplicidad de las cambiantes experiencias y cosas de experiencia propias y ajenas. En este contexto, los co-sujetos de esta experiencia son, ellos mismos, para mí, y cada uno de ellos es un horizonte abierto e infinito de hombres que posiblemente se encuentran y que, entonces, entran en una conexión actual conmigo y entre sí.

§ 48. TODO LO ENTE DE CUALQUIER SENTIDO Y DE CUALQUIER REGIÓN COMO ÍNDICE DE UN SISTEMA SUBJETIVO DE CORRELACIÓN

En esta exclusiva profundización en las multiplicidades de las formas subjetivas de aparición en las que se nos da previamente el mundo, ya se nos pone de relieve ahora una y otra vez —a pesar de que sólo hemos tomado en consideración el mundo perceptivo y, en

su marco, incluso tan sólo lo corporal en él— la intelección de que aquí no se trata de azarosas facticidades, de que, más bien, ningún hombre imaginable, aunque lo pensáramos sometido a las variaciones que se quiera, podría experimentar un mundo en formas de dación distintas de aquella relatividad incesantemente móvil circunscrita por nosotros en general como un mundo que le es dado previamente en su vida de consciencia y en su comunidad con una co-humanidad. La ingenua autoevidencia de que cada uno ve las cosas y el mundo en general tal y como éstas y éste se le presentan, encubre —como advertimos— un gran horizonte de notables verdades que en su peculiaridad y en su conexión sistemática nunca entraron en el círculo visual de la filosofía. La correlación de mundo (el mundo del que siempre hablamos) y formas subjetivas de dación de él nunca estimuló (es decir, antes de la primera irrupción de la «fenomenología transcendental» en las *Logischen Untersuchungen*) el asombro filosófico, a pesar de que ya se anuncia perceptiblemente en la filosofía presocrática y en la sofística, pero en ésta sólo como motivo de argumentación escéptica. Esta correlación nunca estimuló un interés filosófico propio, de modo tal que se hubiera convertido en tema de una cientificidad propia. Uno queda preso en la autoevidencia de que cada cosa presenta un aspecto diferente en cada caso para cada uno.

Pero tan pronto como comenzamos a perseguir con mayor exactitud el cómo del presentar un aspecto de una cosa en su cambio real y posible, y tan pronto como, en consecuencia, prestamos atención a la correlación que reside en la misma cosa entre *presentar un aspecto* y el *aspecto presentado como tal*, así como tan pronto como a este respecto también consideramos el cambio como cambio de validez de la intencionalidad que transcurre en los sujetos-Yo y en su mancomunación, entonces, se nos impone una típica firme, que se ramifica cada vez más, y no sólo para el percibir y no sólo para los cuerpos y para las profundidades investigables de la sensibilidad actual, sino para todo lo ente y para sus formas subjetivas de dación enmarcado y enmarcadas en el mundo espacio-temporal. En tal correlación con sus formas de dación pertenecientes a lo ente, y en modo alguno meramente sensoriales, todo está en una experiencia posible y todo tiene sus *modi* de validez y sus formas particulares de síntesis. La experiencia, la evidencia, no es una universalidad vacía, sino que se diferencia según las especies, los

géneros, las categorías regionales de lo ente y también según todas las modalidades espacio-temporales. Lo ente de todo sentido concreto o abstracto, real o ideal, tiene sus maneras de autodación y, por parte del Yo, sus maneras de la intención en *modis* de validez y, perteneciente a ello, sus maneras de transformación subjetiva de esta misma validez en sus síntesis de consonancia y disonancia, unisubjetivas e intrasubjetivas. También vemos ya de antemano (ya las primeras pruebas lo evidenciaron provisionalmente) que esta típica de correlaciones, confundentemente múltiple, que se diferencia de nuevo en cada lugar, no es un mero *factum*, si bien también es un *factum* que cabe constatar en general, sino que en lo fáctico se revela una necesidad esencial que, con un método pertinente, cabe transformar en universalidades esenciales, en un poderoso sistema de verdades aprióricas de nuevo tipo y altamente sorprendentes. Donde quiera que podamos establecer que todo ente que está en vigencia como siendo en realidad para mí y para cualquier sujeto pensante es en esta medida, correlativamente y con necesidad esencial, índice de sus multiplicidades sistemáticas. Todo ente indica una universalidad ideal de formas de dación experimentantes reales y posibles, cada una de las cuales es aparición de este único ente y, ciertamente, de modo tal que toda experiencia concreta real realiza, a partir de esta multiplicidad total, un transcurso de formas de dación consonantes y que satisface continuamente la intención experimentadora.[5] Pero ésta misma, en tanto que horizonte de los

5. La primera irrupción de este apriori universal de correlación entre objeto de experiencia y formas de dación (durante la elaboración de mis *Logischen Untersuchungen*, aproximadamente en el año 1898) me sacudió tan profundamente que, desde entonces, toda mi vida de trabajo estuvo dominada por la tarea de una elaboración sistemática de este apriori de correlación. El curso ulterior de las reflexiones del texto hará comprensible cómo la inclusión de la subjetividad humana en la problemática de la correlación tiene que forzar necesariamente una transformación radical del sentido de toda esta problemática y cómo, finalmente, la reducción fenomenológica tiene que conducir a la subjetividad transcendental absoluta.

La primera irrupción de la reducción fenomenológica —todavía muy necesitada de aclaración— tuvo lugar algunos años después de la aparición de las *Logischen Untersuchungen* (1900-1901); el primer intento de una introducción sistemática a la nueva filosofía en el marco de la reducción transcendental apareció en 1913 como fragmento (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, vol. I).

La filosofía contemporánea de los decenios transcurridos desde entonces —también la de las escuelas llamadas fenomenológicas— prefirió persistir en la antigua

transcursos que aún son posibles de realizar frente a los transcursos actuales, pertenece a toda experiencia o bien a la intención que se realiza en ella. Para el sujeto respectivo esta intención es el *cogito* cuyo *cogitatum* según el qué y el cómo son las formas de dación (que hay que entender de la manera más amplia), las cuales, por su parte, llevan a «representación» en sí como su unidad el uno y el mismo ente.

§ 49. Concepto provisional de la constitución transcendental como «formación originaria de sentido». La ejemplar estrechez de los análisis llevados a cabo; indicación de ulteriores horizontes de explicación

Lo ampliamente que hay que entender esto (donde los conceptos «ente», «formas de dación», «síntesis», etc., siempre se relativizan de nuevo), cabe conjeturarlo a partir del hecho de que se trata de una realización global intencional multiescalonada de la subjetividad respectiva, pero no de la subjetividad aislada, sino del todo de la intersubjetividad mancomunada en el realizar. Constantemente se muestra de nuevo que, comenzando por lo visible en la superficie, las formas de aparición de las multiplicidades formadoras de unidad son ellas mismas, a su vez, unidades de multiplicidades que residen más profundamente, las cuales las constituyen por medio de apariciones, de modo tal que somos llevados a un horizonte oscuro que, en cualquier caso, siempre cabe poner de manifiesto por medio de interpelaciones metódicas. Todos los escalones y estratos en virtud de los cuales están entretejidas las síntesis que se propagan intencionalmente de sujeto a sujeto, forman una unidad universal de síntesis, y por medio de ésta se lleva a cabo el universo objetual, el mundo en tanto que mundo que está dado y así como está dado de forma concretamente viviente (y el mundo dado previamente

---

ingenuidad filosófica. Ciertamente, fue difícil presentar una exposición persuasiva de las primeras irrupciones de una reorientación tan radical, de una transformación total de toda la manera natural de vida, especialmente aquí, pues hay una serie de motivos específicos, que se comprenderán en el curso ulterior del texto, que conducen persistentemente a malinterpretaciones mediante recaídas en la actitud natural.

para toda praxis posible). A este respecto, hablamos de la «constitución intersubjetiva» del mundo, así pues, englobando en ello el sistema global de las formas de dación todavía ocultas, pero también los *modi* de validez yoicos; por medio de ellos, cuando los desvelamos sistemáticamente, se hace comprensible el mundo que es para nosotros, se hace comprensible como una figura de sentido a partir de las intencionalidades elementales. Intencionalidades estas cuyo propio ser no es otra cosa que formación de sentido actuando junto con formación de sentido, «constituyendo» en la síntesis un nuevo sentido. Y el sentido no es otra cosa que el sentido en los *modis* de validez, esto es, referido a los sujetos-yo en tanto que sujetos-yo que tienden-a y que consuman la validez. Intencionalidad es el nombre para el único y real explicar, hacer-comprensible. Reconducir a los orígenes y unidades intencionales de la formación de sentido: esto arroja una comprensión que, una vez alcanzada (lo cual, ciertamente, es un caso ideal), no deja como resto ninguna pregunta plena de sentido. Pero ya todo retroceder serio y auténtico de un «ente acabado» a sus orígenes intencionales arroja como resultado, respecto de los estratos ya descubiertos y respecto de la aclaración de lo aquí realizado, una comprensión ciertamente relativa, pero, hasta donde alcanza, real.

Lo que tratábamos a modo de ejemplo era, naturalmente, sólo un comienzo, y, en principio, tan sólo el comienzo de la aclaración del mundo perceptivo; y este mismo, plenamente asumido, es tan sólo, en efecto, «estrato». El mundo es mundo espacio-temporal, a cuyo propio sentido de ser como mundo de vida pertenece una espacio-temporalidad (la «viviente», no la lógico-matemática). La orientación sobre el mundo perceptivo (evidentemente, éste no es ningún comienzo accidental) da como resultado, respecto del mundo, tan sólo el *modus* temporal «presente», el cual remite a modo de horizonte a los *modi* temporales «pasado» y «futuro». Para la formación de sentido del pasado la función intencional la ejerce sobre todo la rememoración —si prescindimos de que la misma percepción, en tanto que presente «que fluye y está», sólo se constituye por el hecho de que, como revela un análisis intencional más profundo, el ahora que está tiene un horizonte doble, aunque estructurado de manera diferente, bajo el nombre intencional de *continuum* de retenciones y protenciones. Pero las primeras configuraciones previas de temporalización y tiempo se mantienen completa-

mente ocultas. En la rememoración fundada en ellas tenemos objetualmente un pasado —presente pasado— con intuitibilidad originaria. También el pasado es un «ente», tiene sus multiplicidades de formas de dación y sus formas de, en tanto que lo pasado respectivo, llegar originariamente a la autodación (a la evidencia inmediata). Del mismo modo, la expectativa, el recuerdo previo son —y de nuevo con el sentido de una modificación intencional de la percepción (por ello el futuro indica: presente venidero)— la formación originaria de sentido en la que se origina el sentido de ser de lo futuro en cuanto tal (en el marco de una estructura más profunda que cabe desvelar con mayor exactitud). Esto caracteriza los comienzos de nuevas dimensiones de la temporalización o bien del tiempo con su contenido temporal —por no hablar (puesto que no cabe aclararlo aquí) del hecho de que toda constitución de cualquier tipo y nivel de lo ente es una temporalización que confiere su forma peculiar a todo sentido peculiar de lo ente en el sistema constitutivo, mientras que sólo por medio de la síntesis universal omnienglobante en la que se constituye el mundo llegan todos esos tiempos sintéticamente a la unidad de un tiempo. Todavía tiene que indicarse una cosa más: para la aclaración de la realización de las síntesis intencionales se da preferencia a la de las síntesis continuas (como, por ejemplo, la síntesis enmarcada en la percepción unitaria fluyente) en tanto que suelo para la aclaración de más alto nivel de las síntesis discretas. A modo de ejemplo aduzco la identificación de algo percibido con aquello mismo que, de acuerdo con la rememoración, ya estaba ahí anteriormente. El volver a reconocer, su interpretación mediante la rememoración continua, los correspondientes análisis más profundos de estas «autoevidencias»: todo esto conduce a difíciles investigaciones.

Aquí como en los restantes casos sólo podemos abordar lo más cercano. Sin embargo, lo expuesto podrá hacer comprensible el hecho de que, si se ha llegado lo suficientemente lejos con la reorientación de la epojé, ver lo puramente subjetivo en su propio contexto puro y encerrado en sí como intencionalidad y, entonces, reconocerlo como función formadora de sentido de ser, también acrecienta rápidamente el interés teórico, y, de etapa en etapa, se cae en un asombro cada vez mayor ante la inabarcable cantidad de problemas de trabajo que emergen aquí y de significativos descubrimientos que aquí cabe hacer. Ciertamente, bien pronto se verá uno muy acosado por extraordinarias dificultades para conservar la pura actitud espiritual de encontrar el camino en el desconocido mundo para el cual en nada pueden ayudar ni todos los conceptos, ni todas las formas de pensar, ni todos los métodos científicos erigidos sobre el suelo del mundo natural, ni tampoco, por consiguiente, los métodos lógicos de la ciencia objetiva; y también surgirán grandes dificultades para realizar el nuevo y, en efecto, científico pensar del método aquí exigido, método, empero, que se va configurando en un primer tantear previo. De hecho todo un mundo: si pudiéramos equiparar la Ψυχή de Heráclito con esta subjetividad, entonces sin lugar a dudas valdría para ella su dicho: «Los límites del alma nunca los encontrarás, y ello a pesar de que recorras todos sus caminos: tan profundo es el fundamento que tiene». Todo «fundamento» alcanzado remite de hecho de nuevo a otros fundamentos, todo horizonte abierto despierta nuevos horizontes, y, sin embargo, el todo infinito en su infinitud de fluyente movimiento está orientado a la unidad de un sentido, pero, ciertamente, no como si pudiéramos aprehenderlo y comprenderlo totalmente sin más ni más; sino que las amplitudes y las profundidades de este sentido global alcanzan, en su infinita totalidad, dimensiones axióticas tan pronto como uno se apodere en alguna medida de la forma universal de la formación de sentido: los problemas de la totalidad se presentan como los problemas de una razón universal. Sin embargo, estos problemas quedan muy lejos de los principiantes; éstos comienzan con mostraciones que guardan poca conexión entre sí, y poco a poco se aprende a encontrar el orden esencial del trabajo y —lo que indica lo mismo— se aprende a satisfacer los grandes puntos de vista que en el curso de las mostraciones y de la descripción son reconocidos más tarde como los puntos de vista omnideterminantes. Aquí sólo pueden ser caracterizados con toscas alusiones.

§ 50. PRIMER ORDEN DE TODOS LOS PROBLEMAS DE TRABAJO BAJO LOS TÍTULOS: EGO - COGITO - COGITATUM

Si se establece el interés por el mundo de vida subjetivo-relativo, entonces lo que de forma natural encadena en primer lugar nuestra mirada es lo siguiente: la aparición y lo que aparece; y también nos atenemos en primer término a la esfera de la intuitibi-

lidad, a los *modi* de la experiencia. Las formas de consciencia no intuitivas y su referencia retrospectiva a las posibilitaciones de la intuición no son tomadas en consideración. Así pues, seguimos las huellas de la síntesis en la que las múltiples apariciones portan en sí como su «polo-objeto» lo «ente»: no lo portan realmente, sino intencionalmente como aquello *de lo* que son apariciones, cada una a su manera. Así pues, sería ejemplo la cosa que en la síntesis consonante de la unificación se muestra como esta única cosa, que se muestra en cada caso lado a lado, que expone su ser idéntico en sus propiedades (que se representan desde diferentes perspectivas). Hablando intencionalmente, todo ente experimentado linealmente como «esto-ahí», como cosa, es índice de sus formas de aparición que se tornan visibles (y experimentables a su manera) en la dirección reflexiva de la mirada. Evidentemente, en las consideraciones aquí realizadas también se habla incidentalmente del Yo, pero finalmente éste reclama su derecho a convertirse en un tema propio y, entonces, sumamente abarcante, a saber: como el *idéntico realizador*, a su modo, *de todas las valideces*, como el Yo que tiende-a; como el Yo orientado en el cambio de las formas multiescalonadas de aparición «a través de ellas» hacia el polo unitario, esto es, orientado hacia la meta ambicionada desde él (su proyecto), meta mentada previamente con mayor o menor precisión y claridad y que se satisface sólo siendo-deviniendo de fase en fase —satisfaciendo *su* intención—. Al mismo tiempo, pertenece a ello el hecho de que el Yo —en tanto que el *polo-Yo*— funciona constantemente conservando, de modo tal que, exponiendo activamente al objeto en sus propiedades (en sus específicas maneras de «cómo-es» en las que el objeto es singularmente), no permite que lo en cada caso expuesto *originaliter* se sumerja en el transcurso de lo percibido en una nada, sino que, aunque no percibido, lo conserva en el puño mentador.

Todo está centrado en el polo-Yo, también la modalización de las certezas de ser, el «tachar» como apariencia, la actitud ante la decisión de incertidumbres, de dudas, etc. Por otra parte, las *afecciones* se dirigen hacia el polo-Yo, atraen al Yo más o menos urgentemente, motivan eventualmente su adhesión y una auténtica actividad. Esto y casos análogos son indicaciones para el peculiar y profundo análisis del Yo como polo-Yo.

Así pues, por decirlo con Descartes, tenemos tres títulos: *Ego - cogitatio - cogitata*. El polo-Yo (y la identidad propia de él),

lo subjetivo en tanto que aparición en ligazón sintética, y los polos-objeto: esto constituye para los análisis diferentes direcciones de la mirada, y a ellas les corresponden diferentes formas del título general «intencionalidad»: dirección hacia algo, aparición de algo y algo, lo objetual *como* aquello que en sus apariciones es unidad y a lo que, a través de éstas, se dirige la intención del polo-Yo. A pesar de que estos títulos son inseparables unos de otros, hay que tratar de aclararlos periódicamente uno a uno, y guardando un orden inverso a la dirección que insinúa el enfoque cartesiano. Lo primero es el mundo de vida dado lisa y llanamente y, en verdad, tal y como se da perceptualmente como existiendo de forma «normal», lisa y llana, sin rupturas en la pura certeza de ser (así pues, al margen de toda duda). Con el establecimiento de la nueva dirección de intereses y, en esta medida, con su estricta epojé, este mundo de vida se convierte en un primer título intencional: *índice*, *hilo conductor* para la pregunta retrospectiva por las multiplicidades de las formas de aparición y por sus estructuras intencionales. Una nueva dirección de la mirada, en el segundo nivel de reflexión, conduce al polo-Yo y a lo propio de su identidad. Aquí sólo se alude, como lo más importante, a lo más universal de su forma: a la temporalización propia de él hacia un Yo duradero y que se constituye en sus modalidades temporales: el mismo Yo que es ahora actualmente presente, es en cierto modo en todo pasado, que es su pasado, otro Yo, precisamente aquel que fue y que ahora no es así; y, sin embargo, en la continuidad de su tiempo es el uno y el mismo Yo que es y fue y que tiene su futuro ante sí. En tanto que sometido al tiempo, el Yo actual de ahora puede tener relaciones con su Yo pasado y precisamente ya no de ahora, puede mantener un diálogo con él y criticarlo como si fuera otro.

Ahora bien, todo se complica tan pronto como nos hacemos cargo de que la subjetividad sólo en la intersubjetividad es lo que es: Yo que actúa constitutivamente. Para el punto de vista «Yo» esto significa los nuevos temas de la síntesis concerniente específicamente al Yo y al otro Yo (cada uno puramente como Yo), los nuevos temas de la síntesis-tú-yo y, de igual modo pero más complicadamente, de la síntesis-nosotros. En cierto modo, esto es de nuevo una temporalización, a saber: la temporalización de la simultaneidad de los polos-Yo o, lo que es lo mismo, de la constitución del horizonte personal (puramente yoico) en el que cada Yo se sabe.

Se trata de la socialidad universal (en este sentido la «humanidad») en tanto que «espacio» de todos los sujetos-Yo. Pero, naturalmente, la síntesis de la intersubjetividad co-atañe a todo: el mundo de vida intersubjetivamente idéntico para todos sirve como «índice intencional» para las multiplicidades aparienciales, las cuales, ligadas en síntesis intersubjetivas, son aquello a través de lo que todos los sujetos-Yo (y no, por ejemplo, cada uno de ellos meramente por medio de sus multiplicidades propias e individuales) están orientados al mundo común y a sus cosas, en tanto que campo de todas las actividades ligadas en el nosotros universal, etc.

§ 51. La tarea de una «ontología del mundo de vida»

Pero en todo ello impera una típica firme —y esto hace posible la cientificidad, la descripción, la verdad fenomenológico-transcendental—, la cual, como ya se dijo, es una típica esencial que hay que aprehender metódicamente como un apriori puro. Aquí es muy importante filosóficamente y como asunto digno de atención el hecho de que esto también concierne a nuestro primer título: el mundo de vida constituido a través de todas las relatividades y, sin embargo, constituido como unidad, el universo de los objetos mundano-vitales. Este mundo, al margen de todo interés transcendental, así pues, en la «actitud natural» (dicho filosófico-transcendentalmente: la actitud ingenua previa a la epojé), podría convertirse en tema de una ciencia propia: de una ontología del mundo de vida puramente como mundo de experiencia (esto es, como el mundo intuible unitaria y de forma consecuentemente consonante en la intuición experiencial real y posible). Y nosotros, por nuestra parte, que hasta el momento siempre hemos realizado nuestras reflexiones sistemáticas desde la reorientación propia de la epojé transcendental, en cualquier momento podemos restituir de nuevo la actitud natural y, en ésta, preguntar por las estructuras invariantes mundano-vitales.

Ciertamente, el mundo de vida, que abarca en sí sin más ni más todas las figuras prácticas (incluso las de las ciencias objetivas en tanto que hechos culturales, absteniéndose de participar en sus intereses), está referido, en el cambio constante de las relatividades, a la subjetividad. Pero por mucho que se transforme y por mucho

que sea corregido se atiene a su típica nomológico-esencial, a la que queda ligada toda vida y, de este modo, toda ciencia, de la que esta típica es «suelo». De este modo, también posee una ontología que hay que crear a partir de la pura evidencia.

De la posibilidad y significación de una ontología mundano-vital semejante realizada a partir del suelo natural, es decir, al margen del horizonte transcendental de intereses, de esto, ya hemos hablado y aún tendremos que volver a hablar en otro contexto. No tenemos que perder de vista de ninguna manera el hecho de que el sentido de ciencia apriórica propio de esta «ontología» se encuentra en un agudo contraste frente al de la tradición. La filosofía moderna con sus ciencias objetivas está conducida, y esto no podemos pasarlo por alto, por un concepto constructivo de un mundo verdadero en sí, de un mundo substruido en formas matemáticas por lo menos respecto de la naturaleza. En esta medida, su concepto de una ciencia apriórica y, finalmente, de una matemática universal (lógica, logística) no puede tener la dignidad (que, sin embargo, bien querría reclamar para sí) de una evidencia real, esto es, de una intelección esencial creada a partir de una autodonación directa (intuición experiencial).

Si tras este recordatorio regresamos de nuevo a la actitud transcendental, entonces, en nuestro contexto filosófico-transcendental, el mundo de vida se transforma en el mero «fenómeno» transcendental. El mundo de vida permanece aquí en su propia esencia siendo aquello que era, pero, por así decirlo, se manifiesta como mero «componente» en el marco de la subjetividad transcendental concreta, y, correspondientemente, su apriori se manifiesta como un «estrato» en el marco del apriori universal de la transcendentalidad. Ciertamente, palabras tales como «componente» y «estrato», que provienen de la mundaneidad natural, son peligrosas y, en esta medida, tienen que ser consideradas en su necesaria transformación de sentido. En el marco de la epojé tenemos libertad para dirigir consecuentemente nuestra mirada en exclusiva hacia este mundo de vida, o bien hacia sus formas esenciales apriórica; por otra parte, cambiando correspondientemente la mirada podemos dirigirla hacia los correlatos que constituyen sus «cosas» o formas de cosas: hacia las multiplicidades de formas de dación y sus formas esenciales correlativas. Pero en tal caso también hacia los sujetos y comunidades de sujetos que actúan en todo esto según las formas esenciales

yoicas que les pertenecen. En el cambio de estas actitudes parciales fundamentadas las unas en las otras, donde la actitud orientada hacia los fenómenos mundano-vitales ha servido como punto de partida, esto es, como hilo conductor transcendental para las actitudes correlativas de más alto nivel, aquí, se realiza la tarea universal de investigación de la reducción transcendental.

§ 52. El surgimiento de paradójicas incomprensibilidades. La necesidad de nuevas reflexiones radicales

La primera panorámica en la pura problemática de la correlación que nos hizo presente la reorientación desde la vida en el marco del interés natural por el mundo hacia el mundo del observador «desinteresado», dio como resultado, aunque con una cierta ingenuidad y, en esta medida, provisionalidad, una plétora de conocimientos manifiestamente sorprendentes, la cual, con un aseguramiento metódico más pleno, significaría una radical reconfiguración de toda nuestra consideración del mundo. Ahora bien, con vistas a este aseguramiento se requiere una reflexión respecto del suelo de las presuposiciones últimas, suelo en el que se enraiza toda esta problemática y a partir del cual, por tanto, sus decisiones teóricas toman en última instancia su sentido. Pero pronto incurrimos aquí en grandes dificultades, en inesperadas y, en principio, insolubles paradojas que ponen en tela de juicio toda nuestra empresa. Y esto a pesar de las evidencias que se nos ofrecieron y que no podemos abandonar sin más ni más. Quizá sea que la nueva interpelación por el suelo de *estos* conocimientos (frente a la interpelación por el suelo de los conocimientos objetivos) conduzca, en primer lugar, a aclarar su verdadero sentido y, por tanto, a limitarlo convenientemente. En el tema de la correlación teníamos constantemente al mundo y a la humanidad en tanto que la subjetividad que, en la mancomunación, lleva a cabo intencionalmente la realización de la validez del mundo. Nuestra epojé (la epojé que determina la temática actual) nos cerraba toda vida natural en el mundo y sus intereses mundanos. Nos daba una posición por encima de ello. Nos está prohibido todo interés por el ser, el ser real o no ser del mundo, esto es, todo interés dirigido teóricamente al conocimiento del mundo, pero también nos está vedado todo interés práctico en sentido

habitual en su ligazón con las presuposiciones de sus verdades situacionales; y no sólo nos está prohibido a nosotros mismos (los que filosofamos) la puesta en marcha de nuestros propios intereses, sino también toda participación en los intereses de nuestros congéneres, pues también aquí estaríamos aún mediatamente interesados en la realidad que es. Ninguna verdad objetiva, en sentido precientífico o científico, ni tampoco ninguna constatación de un ser objetivo, penetra nunca en nuestro círculo de cientificidad, ya sea como premisa o como consecuencia. Aquí podríamos encontrar una *primera dificultad*. ¿No hacemos nosotros también ciencia?, ¿no constatamos verdades acerca del ser verdadero?, ¿no llegamos a la peligrosa vía de la doble verdad?, ¿puede haber junto a la verdad objetiva una segunda verdad, la subjetiva? Naturalmente, la respuesta reza del siguiente modo: precisamente este es el resultado de la investigación en el marco de la epojé, resultado sorprendente, pero evidente y que sólo hay que acabar de aclarar mediante nuestra reflexión actual, a saber: que la vida objetiva y natural en el mundo es sólo una manera peculiar de la vida que constantemente constituye el mundo, de la vida transcendental, de tal manera que la subjetividad transcendental, viviendo-allí de este modo, ni se ha hecho consciente ni nunca puede percatarse de los horizontes constituyentes. Por así decirlo, vive «disparada» hacia los polos de unidad, sin percatarse de las multiplicidades constituyentes que le pertenecen esencialmente, para lo cual necesitaría, precisamente, una completa reorientación y una reflexión. La verdad objetiva pertenece exclusivamente a la actitud de la vida humano-natural en el mundo. Brota originariamente a partir de la necesidad de la praxis humana, como intención de asegurar lo dado lisa y llanamente como siendo (el polo-objeto anticipado en la certeza de ser como perseverante) frente a las posibles modalizaciones de la certeza. En la reorientación de la epojé nada se pierde, nada de todos los intereses y fines de la vida en el mundo, y, de igual modo, tampoco se pierde nada de los fines cognoscitivos. Sólo que para todo ello se muestran sus esenciales correlatos subjetivos, por lo cual se expone el pleno y verdadero sentido de ser del ser objetivo y, de este modo, de toda verdad objetiva. La filosofía en tanto que ciencia universal *objetiva* —y esta era toda filosofía de la tradición antigua— junto con todas las ciencias objetivas, no es en modo alguno ciencia universal. Lleva a su círculo de investigación tan sólo los polos-objetos constituidos,

pero queda ciega frente al ser y la vida plenos y concretos que constituyen transcendentalmente a tales polos-objeto. Pero como queda dicho, esto lo retenemos como verdad; ahora se trata, empero, de realizar a propósito de esta verdad una última aclaración de sentido.

Aún emerge una segunda dificultad. La epojé respecto de todos los intereses vitales humanos naturales parece ser un completo abandono de ellos (tal es, por lo demás, el muy habitual malentendido de la epojé transcendental). Pero si esto estuviera pensado de este modo, entonces no habría ninguna investigación transcendental. ¿Cómo podríamos convertir a la percepción y a lo percebido, al recuerdo y a lo recordado, a lo objetivo y a la acreditación de cualquier tipo de lo objetivo, entre ello el arte, la filosofía, la ciencia, cómo podríamos convertir todo esto en tema transcendental, sin vivirlo ejemplarmente e incluso con plena evidencia? De este modo es de hecho. Así pues, en cierto modo, también el filósofo tiene en la epojé que «vivir naturalmente» la vida natural y, sin embargo, la epojé da lugar a una enorme diferencia en tanto que modifica todo el tono de la temática y, como consecuencia ulterior, reorienta la meta cognoscitiva en todo su sentido de ser. En la vida natural lisa y llana todos los fines *terminan* en «el» mundo y todo conocimiento *termina* en lo realmente ente, que asegura la comprobación. El mundo es el universo abierto, el horizonte de los «*termini*», el campo universal de lo ente, lo que toda praxis presupone y lo siempre enriquecido en sus resultados. De este modo, el mundo es la totalidad de lo autoevidentemente acreditable, está «ahí» a partir del apuntar-a y es el suelo para una aspiración siempre nueva hacia lo ente: lo «realmente» ente. Pero en la epojé regresamos a la *subjetividad* que es la que apunta-a en última instancia y la que, a partir de antiguos propósitos y desempeños, ya tiene resultados, ya tiene mundo; y regresamos también a las maneras en las que ella, en su «metódica» interno-oculta, tiene mundo, ha «producido» mundo y lo continúa configurando. El interés del fenomenólogo no apunta hacia el mundo acabado, ni tampoco hacia la acción externamente premeditada en él, que es ella misma algo «constituido». El fenomenólogo realiza realmente o en la comprensión posterior todo tipo de praxis; pero no de modo tal que el «final» que la satisface sea para él un final en el que él termina. Antes bien, en la medida en que convierte en tema propio precisamente este ser-final

como tal, este vivir en la vida en el mundo dirigido hacia metas y este terminar en ellas, y en la medida en que lo hace en atención a lo subjetivo que impera en ello, en esta medida, el ingenuo sentido de ser del mundo se transforma para él en el sentido «sistema-polar de una subjetividad transcendental», la cual «tiene» mundo y, en esta medida, realidades, al igual que precisamente tiene polos —y los constituye. Obviamente, esto es algo radicalmente diferente de la transformación (que se cumple en el mismo mundo) de «fines últimos» en «medios», en premisas para nuevos fines mundanos.

Lo que aquí se ha dicho presupone haberse aclarado por completo nuestra manera de interpretar en la epojé la vida intencional como vida realizadora, y, por consiguiente, haber alcanzado la intelección de que ya en la percepción más lisa y más llana, y de igual modo en toda consciencia con la que uno tiene a lo ente lisa y llanamente y linealmente en una existencia válida, de que ya aquí reside un apuntar-a que se realiza en la consonancia de valideces de ser siempre nuevas (aquellas de las formas de dación de estas mismas) y en las valideces de ser intuitivas como «ello mismo». Sean las que sean las modificaciones que la intencionalidad —desde su primera mostración en las maneras del estar orientada actual hacia objetos— pueda experimentar, todas ellas son formas de modificación de realizaciones en última instancia yoicas.

Una tercera dificultad es que no cabe alcanzar a ver cómo podría tratarse en la epojé descriptivamente, en su facticidad individual, el «río heracliteo» de la vida constituyente. A este respecto, nos vemos llevados por la distinción, habitual en la ciencia objetiva del mundo, entre, por un lado, ciencias descriptivas, las cuales clasifican y describen la existencia fáctica sobre la base de la experiencia y proyectan generalidades inductivas en el marco de la empiria intuitiva para así constatar para cualquiera que se encuentre en la misma empiria; y, por otro lado, ciencias nomológicas, ciencias de las generalidades incondicionadas. Sin embargo, pase lo que pase con esta distinción objetiva, a partir de aquí no se deriva para nosotros una dificultad auténtica, puesto que sería ilegítimo plantear exigencias a la transcendentalidad a partir de la objetividad. Pero es correcto el hecho de que no puede haber un análogo de una ciencia empírica de hechos, una ciencia «descriptiva» del ser y de la vida transcendentales, en tanto que ciencia inductiva a partir de la mera experiencia y con el sentido de una constatación de las corre-

laciones transcendentales *individuales* tal y como éstas surgen y desaparecen fácticamente. Ni tan siquiera el filósofo particular en la epojé puede, a propósito de sí mismo, conservar así nada de esta inabarcable vida fluyente, ni puede repetirla siempre con el mismo contenido, ni tampoco estar tan seguro de su aqueididad y de su ser-así como para poder describirla y, por así decirlo, documentarla (aunque sólo fuera para su persona) con enunciados firmes. Sin embargo, la plena y concreta facticidad de la subjetividad transcendental universal es aprehensible científicamente en otro buen sentido, precisamente en virtud del hecho de que con el método eidético puede y debe plantearse realmente la gran tarea de investigar la forma esencial de las realizaciones transcendentales en toda típica forma esencial de las realizaciones transcendentales en toda típica de realizaciones individuales e intersubjetivas, así pues, investigar en todas sus configuraciones sociales la forma esencial global de la subjetividad que actúa transcendentalmente. El *factum* es determinable aquí como el *factum* de su esencia y sólo *por medio de* su esencia, y en modo alguno cabe demostrarlo empíricamente por medio de una empiria inductiva, en un sentido análogo al de la objetividad.

§ 53. La paradoja de la subjetividad humana: el ser-sujeto para el mundo y, al mismo tiempo, el ser-objeto en el mundo

Pero se alza una dificultad realmente seria que afecta a todo nuestro planteamiento y al sentido de sus resultados, y que obliga de hecho a reconfigurar ambas cosas. En virtud de nuestro actual método de la epojé todo lo objetivo se transforma en subjetivo. Evidentemente, esto no puede querer decir que en virtud de este método el mundo que es y la representación humana del mundo sean puestos uno enfrente de la otra y que a partir del suelo del mundo que es realmente de modo evidente se pregunte por lo subjetivo, esto es, por los procesos anímicos de los hombres en los que éstos alcanzan experiencia del mundo, opiniones cotidianas o científicas sobre el mundo o sus correspondientes «imágenes del mundo» sensoriales o mentales. Nuestra cientificidad no es la de los psicólogos. Por medio de la epojé radical se pone fuera de juego todo interés por la realidad o irrealidad del mundo (en todas las

modalidades, así pues, también en la posibilidad, imaginabilidad, así como en la decibilidad de las mismas). En esta medida, aquí tampoco se habla de ninguna psicología científica ni de sus planteamientos. Para ésta, el mundo —el mundo presupuesto por ella como autoevidente y real— es el suelo; la epojé nos ha arrebatado precisamente este suelo. Y en la pura actitud correlativa que la epojé crea, el mundo, lo objetivo, se convierte en algo subjetivo peculiar. En esta actitud incluso lo «subjetivo» se relativiza de manera paradójica, a saber, del siguiente modo. El mundo (denominado «fenómeno transcendental» en la reorientación) es tomado de antemano tan sólo como correlato de las apariciones, de las opiniones subjetivas, de los actos y capacidades subjetivas, en lo que constantemente tiene y siempre alcanza de nuevo su mudable sentido unitario. Ahora bien, si se realiza la interpelación desde el mundo (que ya posee la mera forma de ser de una unidad de sentido) por las formas esenciales de estas «apariciones y opiniones» de él, entonces éstas son consideradas como sus «formas subjetivas de dación». Si, entonces, reiterando la reflexión y la interpelación, los polos-Yo y todo lo suyo específicamente yoico se convierten en tema de la investigación esencial, entonces estos polos-Yo se denominan, en un sentido nuevo y aún más elevado, lo subjetivo del mundo y también de sus formas de aparición. Pero un concepto general de lo subjetivo abarca en la epojé todo: tanto el polo-Yo como el universo de los polos-Yo, tanto las multiplicidades aparienciales o polos-objeto como el universo de los polos-objeto.

Pero precisamente aquí reside la dificultad. La intersubjetividad universal en la que toda objetividad, todo lo ente en general, se disuelve, no puede, evidentemente, ser otra que la de los hombres, la cual es innegablemente, ella misma, una parte constitutiva del mundo. ¿Cómo puede una parte constitutiva del mundo, su subjetividad humana, constituir todo el mundo, a saber: constituirlo como su figura intencional? Si el mundo es una figura, ya devenida y en devenir, de la conexión universal de la subjetividad que actúa intencionalmente, ¿cómo entonces los sujetos que actúan en comunidad pueden ser tan sólo figuras parciales de la actuación total?

El hecho de que el mundo consista en sujetos devora, por así decirlo, todo el mundo y, en esta medida, a sí mismo. ¡Qué sinsentido! ¿O se trata más bien de una paradoja solucionable con pleno sentido, de una paradoja incluso necesaria y que surge necesariamen-

te de la constante tensión entre el poder de la autoevidencia de la actitud objetiva natural (el poder del *common sense*) y la actitud que se le opone del «observador desinteresado»? Ciertamente, resulta muy difícil realizar esta última actitud de manera radical, puesto que está constantemente amenazada por malentendidos. Además, mediante la realización de la epojé el fenomenólogo no dispone en modo alguno sin más ni más de un horizonte de nuevos proyectos autoevidentemente posibles; ante él no se extiende de inmediato un campo transcendental de trabajo, preformado en una típica autoevidente. El mundo es el único universo de autoevidencias previamente dadas. El fenomenólogo vive de antemano en la paradoja de tener que considerar lo autoevidente como cuestionable, como enigmático, y de no poder tener de aquí en adelante otro tema científico que éste: transformar la autoevidencia [*Selbstverständlichkeit*; lit. 'auto-comprensibilidad'. *N. de los t.*] del ser del mundo —para él el mayor de todos los enigmas— en una comprensibilidad [*Verständlichkeit*]. La insolubilidad de la paradoja desarrollada hace un momento indicaría que una epojé realmente universal y radical no es realizable, esto es, no es realizable con la mira puesta en una ciencia ligada estrictamente a ella. Si el desinterés y la epojé fueran meramente aquellos del psicólogo, en los que nadie encuentra resistencia en tanto que se trata de un desinterés y de una epojé que se mueven sobre el suelo del mundo, entonces lo realmente sostenible en nuestras evidencias se reduciría a intelecciones esenciales objetivo-psicológicas, si bien de nuevo estilo. ¿Pero podemos tranquilizarnos con ello?, ¿podemos darnos por satisfechos con la mera facticidad de que los hombres son *sujetos para el mundo* (el mundo que es consciencialmente su mundo para ellos) y, al mismo tiempo, objetos en este mundo? ¿Podemos tranquilizarnos en tanto que científicos con el hecho de que Dios ha creado el mundo y en él a los hombres, de que los ha dotado con consciencia, con razón, esto es, con la posibilidad del conocimiento y, en el nivel más elevado, con la posibilidad de un conocimiento científico? Esto podría ser una verdad indudable en el marco de la ingenuidad que forma parte de la esencia de la religión positiva, y podría seguir siendo una verdad por siempre, aun cuando el filósofo no puede darse por satisfecho con esta ingenuidad. Tanto el enigma de la creación como el del mismo Dios son una parte constitutiva esencial de la religión positiva. Pero para los filósofos, tanto aquí como en la

intercomunicación: «subjetividad *en* el mundo en tanto que objeto» y, al mismo tiempo, «sujeto de consciencia *para* el mundo», tanto aquí como allí, decíamos, hay una cuestión teórica necesaria, a saber: comprender cómo es esto posible. La epojé, en tanto que nos brindó la actitud *por encima* de la correlación-sujeto-objeto copertenenciente al mundo y, en esta medida, en tanto que nos brindó la actitud orientada hacia la *correlación-sujeto-objeto transcendental*, nos conduce, en efecto, a reconocer autorreflexivamente lo siguiente: que el mundo que es para nosotros, que es nuestro mundo según ser-así y ser, toma su sentido de ser absolutamente de nuestra vida intencional, en un típico apriori que cabe mostrar; una típica mostrable, y no construida argumentativamente o imaginada en un pensar mítico.

Esta problemática y las profundas dificultades que aquí residen no se podrán dar por concluidas si uno se limita a echar fugazmente una ojeada sobre todo ello y si se sustrae del esfuerzo de interpelaciones e investigaciones consecuentes; ni tampoco si uno utiliza argumentos de filósofos pasados, por ejemplo, de Aristóteles, de Tomás de Aquino, y cultiva un juego de argumentaciones y refutaciones lógicas. En la epojé, ni la lógica, ni cualquier apriori, ni cualquier demostración filosófica antiguamente venerable, constituyen una pieza de artillería pesada, sino una ingenuidad que está sujeta a la epojé, al igual que toda cientificidad objetiva. Por otra parte, la peculiaridad esencial de la filosofía —tan sólo comenzada— de este radicalismo fenomenológico-transcendental consiste en que, como ya fue dicho hace un momento, a diferencia de la filosofía objetiva, en lugar de tener preparado de antemano un suelo de autoevidencias, excluye fundamentalmente un suelo de sentido análogo (si bien diferente). Así pues, debe comenzar en un primer momento al margen de todo suelo. Pero pronto alcanza la posibilidad de crearse un suelo a partir de su propia fuerza misma, a saber: en la medida en que en una autorreflexión originaria se apodera del ingenuo mundo transformado en un fenómeno o bien en un universo de fenómenos. Su curso inicial, de forma análoga al realizado hace un momento a grandes rasgos, es necesariamente un curso que experimenta y piensa con ingenua evidencia. No tiene de antemano una lógica y una metodología acuñadas, y su método e incluso el auténtico sentido de sus realizaciones tan sólo puede alcanzarlos por medio de autorreflexiones siempre nuevas. Su destino (que más

tarde será comprensible como un destino esencialmente necesario) es caer y volver a caer en paradojas, las cuales provienen de horizontes incuestionados, más aún, que han quedado al margen de toda atención, y que, en tanto que coactuantes, se presentan en primer lugar como incomprensibilidades.

§ 54. LA SOLUCIÓN DE LA PARADOJA:

a) *Nosotros en tanto que hombres y nosotros en tanto que sujetos que actúan y realizan en última instancia*

¿Qué sucede, pues, con lo que ahora está en cuestión: con la humanidad en tanto que constituye el mundo y como subjetividad integrante del mismo mundo? En la ingenuidad de nuestro primer proceder nos hemos interesado por los horizontes —que siempre se abren de nuevo— de notables descubrimientos y, ciertamente, en la primera y natural mirada ateniéndonos, en primer lugar, totalmente a la correlación del primer nivel de reflexión: polo-objeto - formas de dación (formas de aparición en un sentido máximante amplio). Ciertamente, el Yo se destacó como tema del nivel superior de reflexión, mas no obtuvo sus derechos en el precavido proceder analítico-descriptivo, que da la preferencia naturalmente a las conexiones más próximas. Las profundidades de su ser-activo se tornan perceptibles en un momento más tardío. En conexión con esto faltaba el fenómeno del cambio de significación del «Yo» —tal y como yo digo precisamente yo— en «otros Yo», en «todos nosotros», nosotros con los muchos «Yoes» donde yo soy un Yo. Así pues, faltaba el problema de la constitución de la intersubjetividad, en tanto que es este todos-nosotros a partir de mí, más aún, «en» mí. Estos eran problemas que no se presentaban en el camino en el que nos comprometimos y al que nos dejamos arrastrar. De aquí en adelante forzarán la atención. Pues la necesidad de hacer ahora un alto y de adentrarse en la autorreflexión se nos torna perceptible de la forma más aguda en virtud de la pregunta que emerge final e inevitablemente: ¿quiénes somos nosotros en tanto que los sujetos que llevan a cabo la realización de sentido y de validez de la constitución universal?, ¿quiénes somos nosotros en tanto que los que constituimos en mancomunación el mundo como sistema de polos, esto es, como figura intencional de la vida mancomunada? Nosotros, ¿puede esto significar «nosotros los hombres», hombres en el sentido objetivo-natural, así pues, realidades del mundo? ¿Pero no son estas mismas realidades fenómenos y, como tales, polos-objeto y temas de la interpelación por las intencionalidades correlativas cuyos polos son y a partir de cuyo actuar tienen y han alcanzado su sentido de ser?

Naturalmente, la pregunta hay que contestarla afirmativamente. De hecho, al igual que para todas las categorías regionales del mundo, para todos los tipos esencialmente ónticos, la formación constitutiva de sentido podemos mostrarla realmente sólo si estamos suficientemente avanzados en el método de plantear las preguntas correspondientes. Aquí se trata de preguntas retrospectivas desde los hombres reales a sus «formas de dación», a sus formas del «aparecer» en principio perceptuales, esto es, en el *modus* de la autodación originaria; se trata de las formas de comprobación y corrección consonantes, de la identificación en el reconocimiento como la misma persona humana: como la misma persona conocida de antemano «personalmente» por nosotros, la misma de la que hablan los otros que la han conocido, etc. Así pues, rige la disolución en sus interrogantes transcendentales de la autoevidencia del «ahí está un hombre, en este círculo de personas que entre sí se conocen bien, etc.».

Pero los sujetos transcendentales, esto es, los sujetos que actúan para la constitución del mundo, ¿son los hombres? La epojé los ha convertido en fenómenos, de modo que en la epojé el filósofo no mantiene en vigor ingenuo-linealmente como *hombres* ni a sí mismo ni a los otros, sino precisamente tan sólo como «fenómenos», como polos de las interpelaciones transcendentales. Evidentemente, aquí, en la consecuencia radical de la epojé, todo Yo sólo entra en consideración puramente como polo-Yo de sus actos y habitualidades y capacidades, orientado desde aquí como «a través de» sus apariciones, de sus formas de dación, hacia lo que aparece en la certeza de ser, hacia el correspondiente polo-objeto y su polo-horizonte: el mundo. A todo ello pertenecen entonces ulteriores interpelaciones en todas estas direcciones de la reflexión. En concreto, todo Yo no es meramente polo-Yo, sino Yo en todas sus realizaciones y adquisiciones de realizaciones, incluido el mundo que rige como siendo y siendo-así. Pero en la epojé y en la pura mirada hacia el polo-Yo actuante y, desde aquí, hacia el todo concreto de la vida y de sus

figuras intencionales intermedias y finales, no se muestra *eo ipso* nada humano, no se muestra el alma y la vida anímica, tampoco hombres psico-físicos reales; todo ello pertenece al «fenómeno», al mundo en tanto que polo constituido.

b) *El Yo como proto-Yo constituye mi horizonte de los otros transcendentales en tanto que los co-sujetos de la intersubjetividad transcendental que constituye el mundo*

No obstante, no podemos darnos por satisfechos y quedar varados en la paradoja. De hecho, nuestro proceder ingenuo no era del todo correcto, y ciertamente en virtud del auto-olvido de nosotros mismos, los que filosofamos; o dicho más claramente: la epojé la realizo *yo*, y aun cuando ahí hubieran más, e inclusive si ejercieran la epojé en una comunidad actual conmigo, aun con esto, todos los demás hombres con todos sus actos vitales están englobados para mí en mi epojé en el fenómeno mundo, el cual, en mi epojé, es exclusivamente el mío. La epojé crea una soledad filosófica única que es la exigencia metodológica fundamental para una filosofía realmente radical. En esta soledad no soy un individuo aislado que, por un capricho, aunque sea teóricamente justificado (o por un azar, por ejemplo en tanto que náufrago), se separa de la comunidad de la humanidad, pero sigue sabiéndose perteneciendo a ella. Yo no soy un Yo que sigue teniendo en vigencia natural su tú y su nosotros y su comunidad universal de co-sujetos. Toda la humanidad y toda la clasificación y orden de los pronombres personales se ha convertido en mi epojé en fenómeno, junto con la preeminencia del hombre-Yo entre otros hombres. El Yo que alcanzo en mi epojé, el mismo que en la reinterpretación y mejoramiento críticos de la concepción cartesiana era el «ego», sólo en virtud de un equívoco se denomina Yo, a pesar de que se trata de un equívoco esencial, puesto que, cuando lo llamo reflexionando, no puedo decir otra cosa que: yo soy, yo soy el que realizo la epojé, yo soy el que interrogo como fenómeno al mundo vigente ahora para mí según ser y ser-así, con todos sus hombres de los que estoy totalmente cierto; así pues, yo, yo que estoy por encima de toda existencia que tiene sentido para mí, y que soy el polo-Yo de la vida transcendental respectiva, donde en principio el mundo tiene sentido para mí puramente como mundo: yo, que tomado en concreción plena, abarco todo ello. Esto no quiere decir que nuestras evidencias anteriores, ya patentizadas como transcendentales, fueran engañosas, ni que no quepa justificar el que, a pesar de que sea transcendental, tenga que hablarse de una intersubjetividad que constituye el mundo en tanto que «mundo para todos», intersubjetividad en la que yo me presento de nuevo pero como «un» Yo transcendental entre los otros, y, en esta medida, «todos nosotros» nos presentamos como actuando-transcendentalmente.

Pero estaba trastocado lo metodológico, el penetrar de inmediato en la intersubjetividad transcendental y el pasar por encima del proto-Yo, del ego de mi epojé, el cual nunca puede perder su unicidad e indeclinabilidad personal. Esto sólo queda contradicho aparentemente por el hecho de que este Yo se hace a sí mismo declinable transcendentalmente, pero por medio de una realización peculiar constitutiva propia de él; por el hecho de que, así pues, constituye desde sí y en sí la intersubjetividad transcendental, a la que, entonces, incluye en su cuenta como mero miembro privilegiado, a saber: como Yo de los otros transcendentales. Esto lo enseña realmente la autoexposición filosófica en la epojé. Esta autoexposición puede mostrar cómo el Yo siempre único constituye en su vida constituyente original (y que transcurre en él) una primera esfera de objetos, la esfera «primordial», y cómo a partir de aquí, de una forma motivada, consuma una realización constitutiva por medio de la cual una modificación intencional de sí mismo y de su primordialidad llega a la vigencia de ser bajo el nombre «percepción de lo ajeno», percepción de otro, de otro Yo que es Yo para sí mismo, al igual que yo mismo. Esto se tornará comprensible analógicamente si, tomando como punto de referencia la exposición transcendental de la rememoración, ya comprendemos que a lo rememorado, a lo pasado (que posee un sentido de ser de un presente pasado), también pertenece un Yo pasado de aquel presente, mientras que el Yo original y real es el de la presencia actual, a la cual, por encima de lo que aparece como esfera presente de cosas, también pertenece la rememoración como vivencia presente. Así pues, el Yo actual consuma una realización en la que constituye un *modus* de transformación de sí mismo como siendo (en el *modus* pasado). A partir de aquí cabe indagar cómo el Yo actual, el Yo fluyente constantemente presente, se constituye en autotemporalización como duradero a

través de «sus» pasados. De igual modo, el Yo actual, el Yo duradero de la esfera primordial duradera, constituye en sí un otro en tanto que otro. La autotemporalización, por así decirlo, por medio de la des-presentización (por medio de la rememoración) encuentra su analogía en el hecho de tomar distancia frente a mí mismo (empatía en tanto que una des-presentización de más alto nivel: la de mi proto-presencia en proto-presencia meramente presentizada). De este modo, llega en mí a la vigencia de ser «otro» Yo, como co-presente, y llega con sus formas de comprobación evidentes, obviamente muy diferentes de las propias de una percepción «sensible».

Desde un punto de vista metodológico, la intersubjetividad transcendental y su mancomunación transcendental sólo pueden mostrarse a partir del ego y de la sistemática de sus funciones y realizaciones transcendentales, mancomunación transcendental en la que, a partir del sistema actuante de los polos-Yo, se constituye *como* mundo para todos el «mundo para todos» y para cada sujeto. Y sólo por este camino, en una sistemática esencial del progresar, puede también alcanzarse una última comprensión del hecho de que todo Yo transcendental de la intersubjetividad (en tanto que Yo co-constituidor del mundo por el camino aducido) tiene que estar constituido necesariamente como hombre en el mundo, del hecho, pues, de que todo hombre «porta en sí un Yo transcendental»; pero no como parte real o como estrato de su alma (lo cual sería un sinsentido), sino en la medida en que él es la autoobjetivación del Yo transcendental concernido, autoobjetivación mostrable mediante la autorreflexión fenomenológica. Pero todo hombre que realiza la epojé podría, ciertamente, reconocer su último Yo, que actúa en todo su hacer humano. La ingenuidad de la primera epojé, como vimos de inmediato, tuvo la consecuencia de que Yo, el «ego» que filosofa, en la medida en que me aprehendo como yo actuante, de un solo salto y sin fundamento, así pues, ilegítimamente, adscribo a la humanidad en la que me encuentro la misma transformación en el marco de la actuante subjetividad transcendental, transformación que yo sólo había realizado en mí. Sin embargo, a pesar de la ilegitimidad metodológica, en ello residía una verdad. Pero bajo todas las circunstancias, a partir de las más profundas razones filosóficas en las que aquí no podemos seguir introduciéndonos, y no sólo a partir de razones metodológicas, tienen que satisfacerse la absoluta unicidad del ego y su posición central para toda constitución.

§ 55. La corrección fundamental de nuestro primer enfoque de la epojé por medio de la reducción de la misma al ego absolutamente único actuante en última instancia

Por consiguiente, frente al primer enfoque de la epojé se necesita un segundo, esto es, se necesita una reorientación consciente del mismo por medio de la reducción al ego absoluto en tanto que el último y el único centro funcional de toda constitución. Esto determinará de aquí en adelante todo el método de la fenomenología transcendental. El mundo es de antemano, el mundo indubitable y dado previamente de modo constante con certeza de ser y autoacreditación. Aunque no lo haya «presupuesto» como suelo este mundo está en vigencia para mí, el Yo en el *cogito*, con una autoacreditación constante, y está en vigencia con todo lo que él es para mí, tan pronto objetivamente justificado en detalle, tan pronto sin esta justificación; también con todas las ciencias y artes, con todas las configuraciones e instituciones personales y sociales, y ello en la medida en que es, precisamente, el mundo que es real para mí. Así pues, no puede haber un realismo más fuerte, si es que esta palabra no indica más que lo siguiente: «estoy seguro de ser un hombre que vive en este mundo, etc., y acerca de esto no abrigo la menor duda». Pero el gran problema consiste precisamente en comprender esta «autoevidencia». Ahora bien, el método exige que el ego interpele sistemáticamente a partir de su concreto fenómeno-mundo y, en esta medida, que aprenda a conocerse a sí mismo, el ego transcendental, en su concreción, en la sistemática de sus estratos constitutivos y de sus fundamentaciones de validez indeciblemente enredadas. El ego está dado apodícticamente en el empleo de la epojé, pero está dado como «concreción muda». Hay que expresarlo, que exponerlo, y ciertamente por medio de un «análisis» intencional sistemático que interrogue retrospectivamente a partir del fenómeno-mundo. En este proceder sistemático se alcanza en primer lugar la correlación entre el mundo y la subjetividad transcendental, objetivada en la humanidad.

Pero entonces se imponen nuevas preguntas concernientes a esta humanidad: ¿las objetivaciones de los locos son también objetivaciones de sujetos que entran en cuestión para la realización de la

constitución del mundo?, ¿qué sucede, además, con los niños, incluso con aquellos que ya tienen alguna consciencia del mundo? Los niños aprenden de los hombres maduros y normales que los educan a conocer el mundo en el pleno sentido de mundo para todos, esto es, aprenden a conocer el mundo cultural. ¿Y qué sucede con los animales? Se originan los problemas de las modificaciones intencionales en las que a todos estos sujetos de consciencia, que no co-actúan con vistas al mundo en nuestro sentido habido hasta la fecha (y por siempre fundamental) —esto es, con vistas al mundo que posee verdad a partir de la «razón»—, puede y tiene que adscribírseles su modo de transcendentalidad, precisamente como «analogías» de nosotros. El sentido de esta analogía representará entonces, él mismo, un problema transcendental. Naturalmente, esto se extiende al reino de los problemas transcendentales, los cuales abarcan finalmente a todos los seres vivos, en la medida en que éstos, aunque sea indirectamente, mas sin embargo de una forma comprobable, tienen algo así como «vida», y también vida comunitaria en sentido espiritual. A este respecto también se presentan, en distintos niveles, en primer lugar a propósito de los hombres y finalmente de forma universal, los problemas que atañen a los asuntos generativos, los problemas de la historicidad transcendental, de las interpelaciones transcendentales de las formas esenciales de la existencia humana en la sociabilidad, en las personalidades de rango más elevado, interpelaciones en orden a su significación transcendental y, en esta medida, absoluta; se presentan además los problemas del nacimiento y de la muerte y de la constitución transcendental de su sentido en tanto que acontecimientos mundanos, así como también el problema de los sexos. Por lo que hace al problema, hoy tan discutido, de lo «inconsciente» —el dormir sin sueños, la pérdida de sentido y todo aquello que de forma idéntica o <similar> pueda ser contado bajo este nombre— se trata, en cualquier caso, de acontecimientos del mundo previamente dado y, de este modo, caen evidentemente bajo la problemática transcendental de la constitución, al igual que, precisamente, también el nacimiento y la muerte. En tanto que siendo en el mundo común a todos, lo inconsciente posee sus formas de comprobación de ser, de «autodonación», que, ciertamente, es peculiar, pero que crea el originario sentido de ser para lo que es conforme a tal peculiaridad. Y, por consiguiente, en la epojé absolutamente universal respecto

de lo que es tanto con ésta como cualquier otra índole de sentido, hay que plantear las preguntas constitutivas adecuadas a ello.

Después de todo esto, queda claro que no hay ningún problema imaginable y con sentido de la filosofía habida hasta la fecha, ni tampoco ningún problema ontológico imaginable, que alguna vez en su camino no tenga que llegar a la fenomenología transcendental. Entre ellos también los problemas que la misma fenomenología plantea al fenomenólogo en la reflexión superior: los problemas del lenguaje fenomenológico, de la verdad, de la razón, y no sólo los problemas respectivos del lenguaje, la ciencia y la razón constituidos en la mundaneidad natural en todas las configuraciones.

Así pues, también se comprende el sentido de la exigencia de una apodicticidad del ego y de todos los conocimientos transcendentales alcanzados sobre este fundamento transcendental. Una vez que se ha llegado al ego se percatará uno de que se está en una esfera de evidencia y de que querer preguntar por detrás de ella es un sinsentido. Por el contrario, cualquier apelación habitual a la evidencia, en la medida en que con ella tenga que interrumpirse una interpelación ulterior, no es teóricamente mejor que una apelación a un oráculo en el que se manifiesta un dios. Todas las evidencias naturales, las evidencias de todas las ciencias objetivas (no excluidas las de la lógica formal y la matemática), pertenecen al reino de las cosas autoevidentes y comprensibles de suyo, que, en realidad, poseen un transfondo de ininteligibilidad. Toda evidencia es un capítulo de problemas, excepto la evidencia fenomenológica después de que se ha aclarado ella misma reflexivamente y se ha mostrado como evidencia última. Naturalmente, es un malentendido grotesco, aunque por desgracia habitual, el querer atacar a la fenomenología transcendental como «cartesianismo», como si su «*ego cogito*» fuera una premisa o una esfera de premisas para deducir a partir de ella con absoluta «seguridad» los restantes conocimientos (donde se habla ingenuamente tan sólo de conocimientos objetivos). No se trata de asegurar la objetividad, sino de comprenderla. Hay que reconocer por fin que ninguna ciencia objetiva, por muy exacta que sea, ni explica ni puede explicar nada con seriedad. Deducir no es explicar. Las predicciones o las formas de construcción objetivas de los cuerpos físicos o químicos dan lugar a conocimientos y, en esta medida, predicen; pero esto no explica nada, sino que necesita explicación. El único explicar real es éste: hacer comprensible trans-

cendentalmente. Todo lo objetivo está bajo la exigencia de la comprensibilidad. Así pues, el saber científico-natural sobre la naturaleza no suministra ningún conocimiento último, realmente explicativo, sobre la naturaleza, puesto que en modo alguno investiga la naturaleza en el contexto absoluto en el que su ser real y auténtico revela su sentido de ser, esto es, nunca se aproxima temáticamente a este ser. La grandeza de sus genios creadores y de sus realizaciones no se degrada por ello en lo más mínimo, al igual que ni el ser del mundo objetivo en la actitud natural ni esta misma actitud pierden nada por el hecho de ser comprendidos, por así decirlo, retrospectivamente en el marco de la esfera de ser absoluta, en la que son de modo verdadero y en última instancia. Ciertamente, el conocimiento del método constitutivo «interno» en el que todo método objetivo-científico obtiene sentido y validez no puede carecer de significación para el investigador de la naturaleza, ni tampoco para el científico objetivo. Si se trata, en efecto, de una autorreflexión máximamente radical y máximamente profunda de la subjetividad realizadora, ¿cómo, entonces, no debería servir para preservar a la actitud ingenuo-habitual de malentendidos, como, por ejemplo, cabe observarlos ampliamente en la influencia de una teoría del conocimiento naturalista y en la idolatría de una lógica que no se comprende a sí misma?

B. EL CAMINO HACIA LA FILOSOFÍA TRANSCENDENTAL FENOMENOLÓGICA A PARTIR DE LA PSICOLOGÍA

§ 56. CARACTERÍSTICA DEL DESARROLLO FILOSÓFICO DESPUÉS DE KANT BAJO EL PUNTO DE VISTA DE LA LUCHA ENTRE EL OBJETIVISMO FISICALISTA Y EL «MOTIVO TRANSCENDENTAL» QUE SE ANUNCIA UNA Y OTRA VEZ

La filosofía llega a sus vías de desarrollo en el marco de situaciones teóricas de decisiones de graves consecuencias, en las que los filósofos reflexionan de nuevo, ponen en tela de juicio todo el sentido teleológico de su proyecto, eventualmente lo determinan de nuevo, y, en esta medida, tienen que decidirse por una modificación radical del método. Los autores de las ideas teóricas que crean estas situaciones ostentan en la historia de la filosofía una posición suma-

mente señalada: son los representantes de los desarrollos preformados desde ellos, desde sus establecimientos nuevos y universales de metas, en sus teorías proyectadas y pertrechadas con un sentido unitario. Todo gran filósofo continúa influyendo en las épocas históricas venideras: influye. Pero no todo filósofo ofrece un motivo que dé unidad a una serie temporal histórica y que, eventualmente, clausure un sentido evolutivo; un motivo, pues, que actúe como fuerza impulsora y que plantee una tarea que tiene que cumplirse y con cuyo cumplimiento se pone fin a un tiempo evolutivo histórico. Respecto de la filosofía de la modernidad los siguientes filósofos nos resultan significativos como representantes suyos: *Descartes*, que frente a toda la filosofía precedente marca un cambio de dirección, *Hume* (en justicia también habría que nombrar a *Berkeley*) y —despertado por Hume— *Kant*, el cual, por su parte, determina las líneas evolutivas de las filosofías transcendentales alemanas. (Por lo demás, en esta yuxtaposición se ve que no vienen al caso los creadores de los sistemas más grandes y de mayor poderío espiritual, puesto que, ciertamente, desde este punto de vista nadie equiparará a Hume y Berkeley con Kant o, entre los filósofos posteriores, con Hegel.)

Ahora bien, en la primera serie de conferencias hemos llevado a cabo un profundo análisis de los motivos del filosofar cartesiano, motivos que continúan determinando todo el desarrollo moderno; hemos analizado, por una parte, los motivos que se anuncian en sus primeras *Meditaciones* y, por otra, los motivos que están en contraste interno con ellos: la idea fisicalista (ó matematizante) de la filosofía, conforme a la cual el mundo en su plena concreción porta en sí un ser objetivamente verdadero bajo la forma del *ordo geometricus* y, enlazado con ello (lo que aquí hay que poner de relieve especialmente), el que el «en-sí» metafísico adscrito a tal *ordo geometricus* se encuentre en un mundo dualista de cuerpos y espíritus. Esto caracteriza a la filosofía del racionalismo objetivista en la época de la Ilustración. A continuación hemos intentado el análisis de la situación humeano-kantiana y, finalmente, sólo hemos podido echar luz sobre ella adentrándonos en sus presuposiciones, llegando desde aquí a planteamientos propios, ajenos a aquellos tiempos y, prosiguiendo de manera sistemática con el pensamiento, aclarándonos en el marco de un proyecto provisional el estilo de una filosofía transcendental realmente científica; «realmente científica» en tanto

que trabaja de abajo arriba en pasos singulares evidentes y en tanto que, de este modo, está fundamentada y es fundamentante de hecho en última instancia. Se intentó hacer totalmente inteligible el hecho de que sólo una filosofía semejante, y sólo con tales interpelaciones que llegan hasta el último fundamento imaginable en el ego transcendental, puede satisfacer el sentido ingénito en la filosofía desde su institución originaria. Por consiguiente, la filosofía transcendental, en sus primeras e inmaduras configuraciones en los ingleses y en Kant, por poco que éstos realizaran una fundamentación científica seria e incluso aunque Hume se retiró a un debilitado escepticismo académico, la filosofía transcendental, decíamos, tomada en su totalidad no representa algo extraño, ni tampoco, en modo alguno, «uno» de los posibles caminos, sino el único camino de futuro que el desarrollo de la filosofía tenía que seguir incondicionalmente para penetrar en la forma metodológica de su cumplimiento, única forma en la que podía ser científica realmente, ser una filosofía que trabaje inapelablemente en la autocomprensión real del sentido de su tarea, que trabaje con una evidencia apodíctica de su suelo, de sus metas, de su método. Esta forma de cumplimiento sólo podía incorporarse a la realidad histórica como resultado de una autorreflexión de máxima radicalidad, en la forma de un primer comienzo, de una primera adquisición de la tarea aclarada, en la forma de suelo apodíctico y de método de acceso a él, en la forma de un primer comienzo, de un trabajo realmente comprometido que interrogue las cosas mismas. Esto se ha convertido en un comienzo realmente viviente en tanto que filosofía transcendental fenomenológica (pero exclusivamente en el sentido aquí dibujado). De aquí en adelante —puedo aventurar— habrá que decir: no sólo el naturalismo fisicalista moderno, sino toda filosofía objetivista, tanto da si de tiempos pasados o futuros, serán caracterizados por siempre como «ingenuidad transcendental».

Sin embargo, con esto no queda cumplida nuestra tarea. Nosotros mismos y las ideas que teníamos que formar necesariamente para dar una auténtica resonancia a las ideas de tiempos pasados, resonancia en la que se torna evidente su orientación como configuraciones germinales hacia una configuración final, nosotros mismos, decía, formamos parte de la misma unidad de historicidad. Así pues, todavía tenemos la tarea de exponer conforme a sentido los desarrollos de la filosofía hasta nosotros mismos y nuestra situación

presente. Pero precisamente a esto, como pronto comprenderemos, se refiere la mención de la psicología en el título de estas conferencias. La culminación de nuestra tarea no exige abordar más de cerca las múltiples filosofías y corrientes particulares de los tiempos siguientes. Sólo se requiere una característica general, y ciertamente a partir de la comprensión alcanzada de la historicidad precedente.

El objetivismo filosófico de cuño moderno con su tendencia fisicalista y el dualismo psicofísico no fenecen, esto es, uno se siente, por este lado, totalmente cómodo en el «adormecimiento dogmático». Por otro lado, los que han despertado de este adormecimiento lo han hecho en su mayor parte gracias a Kant. Así pues, aquí surge la corriente de los idealismos transcendentales alemanes, idealismos que tienen su origen en la filosofía transcendental de Kant. En ellos, en la nueva forma de consideración transcendental del mundo, se conserva, más aún, se renueva con fuerza particular, el gran impulso que antes, desde Descartes, había animado la filosofía objetivista. Ciertamente, al sistema hegeliano no le fue dado el perdurar, a pesar de la poderosísima impresión que causó temporalmente y que parecía prometerle un predominio total por siempre. La creciente e impetuosa reacción adoptó pronto el sentido de una reacción contra cualquier filosofía transcendental de este estilo, y a pesar de que ésta no feneció por completo, los intentos ulteriores de llevar a cabo una filosofía semejante perdieron su fuerza originaria y su vivacidad evolutiva.

Por lo que hace al impulso de la filosofía objetivista, éste siguió conservándose en cierto modo como impulso del desarrollo de las ciencias positivas. Pero mirándolo más de cerca era nada menos que un impulso filosófico. Aludo a la transformación de sentido que estas ciencias experimentaron a la par de su conformación como ciencias especializadas y en virtud del cual finalmente perdieron por completo el gran sentido —anteriormente vivo en ellas— de ser ramas de la filosofía. De ello ya hemos hablado; pero en este momento, para aclarar la situación surgida en el siglo XIX, es muy importante adentrarse en este punto con algo más de detenimiento. A partir de las ciencias de aquel sentido, el único auténtico, habían surgido imperceptiblemente nuevas artes dignas de atención, donde hay que englobar todas las artes de mayor o menor rango, como las bellas artes, la arquitectura, pero también las artes de niveles inferiores. Se tornaron susceptibles de ser aprendidas y enseñadas en

sus institutos, sus seminarios, colecciones de modelos, museos. En ellas se podía demostrar habilidad, talento, también genio; por ejemplo: en el arte de descubrir nuevas fórmulas, nuevas teorías exactas para predecir el transcurso de los fenómenos naturales, para realizar inducciones de un alcance que habría sido impensable en tiempos anteriores. O también en el arte de interpretar documentos históricos, de analizar gramaticalmente lenguas, de construir conexiones históricas, etc. Por todas partes había grandes genios iniciadores de nuevas vías que alcanzaron la más elevada admiración de sus congéneres y que la ganaron ampliamente. Pero el arte no es ciencia, cuyo origen y cuya intención —que no hay que abandonar nunca— consiste en alcanzar, por medio de la aclaración de las últimas fuentes de sentido, un saber de aquello que es realmente y que, entonces, queda comprendido en su sentido último. Si hablamos de ciencia o de filosofía absolutamente fundamentada y al margen de todo presupuesto, entonces sólo estamos utilizando otra expresión para decir lo mismo. En cualquier caso, este arte teórico tiene la peculiaridad de que, surgido de la filosofía (si bien de una filosofía imperfecta), posee, a partir de ella, un sentido que forma parte de todos los productos conformes a las reglas del arte, pero que queda oculto; un sentido, pues, que no cabe averiguar a partir de la mera técnica metodológica y de su historia, sino que sólo el filósofo real puede despertarlo y sólo el filósofo transcendental puede desplegarlo en sus auténticas profundidades. De este modo, en el arte teórico hay realmente un conocimiento científico, pero difícilmente accesible, oculto.

Sobre ello ya hemos hablado en nuestras elucidaciones sistemáticas, y ya hemos mostrado lo que se necesita a este respecto para alcanzar un conocimiento a partir de sus últimos fundamentos, y también hemos mostrado que este conocimiento sólo es alcanzable en una conexión universal y nunca, empero, como ingenua «ciencia especial», y menos aún en el marco del prejuicio del objetivismo moderno. La muy deplorada especialización no es en sí ningún defecto, puesto que es una necesidad en el marco de la filosofía universal, al igual que en cualquier disciplina especializada es necesaria la elaboración de un método correcto. Mas, ciertamente, es totalmente funesto el desgarramiento del arte teórico respecto de la filosofía. Sin embargo, si eliminamos a los meros sabios especializados, entonces, entre ellos y a su lado, continúa habiendo filósofos que han seguido ocupándose de las ciencias positivas como ramas de la filosofía y, de este modo, sigue siendo cierto el que la filosofía objetivista no feneció tras Hume y Kant. A su lado discurre la línea evolutiva de las filosofías transcendentales, y no sólo las que derivan de Kant. Pues a éstas hay que añadir también toda una serie de filósofos transcendentales que deben su motivación a una influencia duradera de Hume o, como sucede en Alemania, a una influencia de éste de nuevo cuño. De Inglaterra menciono especialmente a J. St. Mill, el cual, en la época de la gran reacción contra las filosofías sistemáticas del Idealismo Alemán, ejerció una fuerte influencia en la misma Alemania. Pero en Alemania surgieron intentos de mucha mayor seriedad en pro de una filosofía transcendental (Schuppe, Avenarius) determinada esencialmente por el empirismo inglés, intentos, sin embargo, que, con su pretendido radicalismo, no alcanzan el radicalismo auténtico, el único que puede ayudar. La renovación de los empirismos positivistas se hermana imperceptiblemente con los renacimientos de filosofías más antiguas y, en especial, transcendentales, renacimientos exigidos por la urgencia cada vez mayor de los motivos transcendentales. Retrocediendo a estas filosofías transcendentales y en una transformación crítica, predeterminada por motivos positivistas, se espera llegar de nuevo a una filosofía propia. Así como resucitan Hume y Berkeley, así también resucita Kant: un Kant polícromo en virtud de las múltiples interpretaciones intentadas y en virtud de las transformaciones del neokantismo. Kant también es reinterpretado empiristamente, puesto que las tradiciones históricas se amalgaman y crean una atmósfera cuasi-filosófica para todos los científicos, una atmósfera en pro de una «teoría del conocimiento» que, si bien está en todas las bocas, carece sin embargo de toda profundidad y se ubica al margen de todo pensamiento reflexivo. Además, junto a Kant todos los restantes idealistas experimentaron su renacimiento, incluso un neofriesianismo pudo presentarse como Escuela. Si tomamos en consideración el rápido crecimiento que en el siglo XIX experimentaron la formación, la erudición y la literatura burguesas internacionales, observamos en todas partes cómo a este respecto la confusión se tornó insoportable. Se extendía cada vez más un sentimiento de ánimo escéptico que paralizaba internamente las energías filosóficas incluso de aquellos que se atenían firmemente a la idea de una filosofía científica. La historia de la filosofía suplanta a la filosofía,

o la filosofía se convierte en visión personal del mundo, y finalmente hasta se deseó hacer virtud de la necesidad: la filosofía no podía ejercer otra función en la humanidad que la de proyectar, como suma de la formación personal, una imagen del mundo correspondiente a la individualidad.

A pesar de que en modo alguno triunfó el abandono de la auténtica —si bien nunca aclarada radicalmente— idea de filosofía, sin embargo la pluralidad de filosofías apenas abarcable tiene la consecuencia de que esta pluralidad ya no se articula en direcciones científicas que, trabajando en común con seriedad, discutan científicamente entre sí entrando en críticas y contracríticas y, sin embargo, conduciendo la idea común de una única ciencia a la vía de la realización, como lo hacen, por ejemplo, las direcciones de la biología o la matemática y la física modernas; lejos de esto, aquella pluralidad de filosofías se contrasta según una comunidad estilística, por así decirlo, estética, análoga a las «direcciones» y «corrientes» en las bellas artes. Más aún, dada la dispersión de las filosofías y de su literatura, ¿es aún posible estudiarlas seriamente en el sentido de obras de una ciencia?, ¿es aún posible evaluarlas críticamente y mantener una unidad de trabajo? Influyen, pero si hemos de ser sinceros, habrá que decir que influyen como impresiones, «estimulan», conmueven el ánimo como poesías, despiertan «anhelos»; ¿pero no hacen algo parecido (a veces en un estilo más noble, pero también, desgraciadamente, demasiado a menudo en otro estilo) los múltiples productos literarios cotidianos? Podemos reconocer a los filósofos las más nobles intenciones, incluso podemos quedar llenos de la firme convicción <del> sentido teleológico de la historia, también podemos admitir una significación para sus figuras, pero ¿es ésta aquella significación históricamente confiada y encomendada a la filosofía?, ¿no se ha abandonado más bien algo más elevado y más necesario cuando uno se retira a un filosofar semejante? Ya aquello que hemos tratado en crítica y mostración de evidencia nos da derecho a plantear esta pregunta, no como pregunta de románticos sentimientos, puesto que, precisamente, deseamos reconducir todo romanticismo a un trabajo responsable, sino como una pregunta de la consciencia científica que nos invita a una reflexión universal y radical, reflexión que —realizada con la máxima autorresponsabilidad— tiene que convertirse, ella misma, en la verdad más real y más elevada.

Lo que la situación fáctica tuvo que significar para la indigencia existencial de la humanidad europea, que deseaba procurarse la ciencia universal como el órgano para darse un nuevo arraigo y para transformarse en una humanidad a partir de la pura razón (tal fue, en efecto, el resultado del Renacimiento y lo que determinaba el sentido global de la Modernidad), esto, apenas si tendría que mencionarse tras lo expuesto en la primera serie de conferencias. Pero lo que aquí nos incumbe es hacer comprensible la obvia recusación de la gran intención dirigida a la realización paulatina de la idea de una *philosophia perennis*, de una ciencia universal verdadera y auténtica a partir de una fundamentación última. Al mismo tiempo tenemos que justificar la audacia con la que todavía nos aventuramos —como ya cabe prever a partir de nuestra exposición crítico-sistemática—, aquí y en esta época, a dar un pronóstico favorable para el desarrollo futuro de una filosofía pensada como ciencia. El racionalismo de la época de la Ilustración ya no está en tela de juicio, ya no podemos seguir a sus grandes filósofos, ni tampoco a los del pasado. Pero su intención —tomada en su sentido más general— nunca debe fenecer en nosotros. Pues, acentúo de nuevo, filosofía o ciencia verdadera y auténtica y racionalismo auténtico son una y la misma cosa. Realizar este racionalismo frente al racionalismo del período de la Ilustración, que adolecía de un oculto sinsentido, sigue siendo nuestra tarea propia, si es que no queremos dejar que una ciencia especial y una ciencia rebajada a arte, a τέχνη, o las degeneraciones a la moda de la filosofía en actividades irracionalistas, suplanten a la irrenunciable idea de la filosofía como ciencia universal y fundamentante en última instancia.

§ 57. La funesta escisión entre filosofía transcendental y psicología

Regresemos a los tiempos en los que el hombre y filósofo moderno aún creía en sí y en una filosofía y, estando en la motivación transcendental, luchaba por una nueva filosofía con la responsable seriedad de una vocación interna absoluta, vocación que sentimos a través de cada palabra del filósofo auténtico. Tras la así denominada quiebra de la filosofía hegeliana, en la que culmina la línea

evolutiva determinada por Kant, aún se mantuvo esta seriedad un período de tiempo (si bien debilitada en su fuerza originaria) en las filosofías que reaccionaron contra esta filosofía. ¿Pero por qué a través de todas estas rupturas no arribó a una unidad de desarrollo filosófico-transcendental? ¿Por qué la autocrítica y la crítica recíproca por parte de aquellos que aún estaban animados por el antiguo espíritu no condujo a una integración de las apremiantes realizaciones cognoscitivas en la unidad de un edificio cognoscitivo que creció de generación en generación y que sólo tenía que perfeccionarse por medio de la crítica, la corrección y un refinamiento metodológico constantemente renovados? A este respecto hay que reparar, en primer lugar, en lo siguiente: un proceder absolutamente nuevo, como el de una ciencia transcendental, que tiene que carecer de toda directriz por analogía, sólo podría presentarse en un principio en una especie de anticipación instintiva. Una oscura insatisfacción respecto de la forma de fundamentación habida hasta la fecha de toda la ciencia se descarga en nuevos planteamientos y en teorías que, a pesar de algunas dificultades en un principio no percibidas o, por así decirlo, acalladas, portan consigo una cierta evidencia de alcanzar su solución. Esta primera evidencia todavía puede ocultar en sí oscuridades que residen más profundamente, en especial bajo la forma de presuposiciones incuestionadas, presumiblemente totalmente autoevidentes. Sin embargo, tales primeras teorías continúan ayudando desde un punto de vista histórico: las oscuridades se tornan más sensibles y las supuestas autoevidencias son cuestionadas, las teorías son criticadas a este respecto, y todo esto crea el impulso para nuevos intentos. A esto hay que añadir que aquí, a partir de razones esenciales (que se iluminarán fácilmente a partir de nuestra exposición sistemática), una filosofía transcendental nunca puede transformarse inadvertidamente en una τέχνη y, en esta medida, en un vaciamiento por medio del cual lo que se ha obtenido según las reglas del arte sólo esconde un sentido que hay que desvelar transcendentalmente en sus profundidades plenas. Por consiguiente, entendemos que la historia de la filosofía transcendental debería ser en un principio una historia de intentos siempre nuevos de conducir la filosofía transcendental, en primer lugar, a su comienzo y, ante todo, a una autocomprensión clara y correcta de aquello que realmente puede y tiene que desear. Su origen es un «giro copernicano», a saber: un abandono radical de la forma de funda-

mentación propia de la ciencia ingenuo-objetivista. En su configuración original se presenta germinalmente —como sabemos— en las primeras *Meditaciones* cartesianas en tanto que intento de una fundamentación absolutamente subjetivista de la filosofía a partir del ego apodíctico, mas se presenta con falta de claridad, ambiguamente y trastocando de inmediato su auténtico sentido. La nueva etapa, la reacción de Berkeley y de Hume contra la ingenuidad filosófica de la exactitud matemático-científico-natural, todavía no condujo al auténtico sentido del exigido giro copernicano, ni tampoco lo hizo el nuevo comienzo de Kant: fundamentar por siempre una filosofía transcendental sistemática con un espíritu estrictamente científico. Kant no alcanzó un comienzo real, ganado mediante una separación radical respecto de todas las tradiciones científicas y precientíficas. No penetra en la subjetividad absoluta que constituye todo lo ente según sentido y validez, ni tampoco en el método para alcanzarla en su apodicticidad, para interrogarla y para exponerla apodícticamente. Desde entonces la historia de esta filosofía fue necesariamente una continua lucha precisamente en pro del sentido claro y auténtico del método de trabajo y de la inversión transcendental que debía llevarse a cabo; expresado de otra manera: una lucha en pro de la auténtica «reducción transcendental». El peligro de las impresionantes pero oscuras evidencias o, si se quiere, el peligro de la iluminación de las puras evidencias en la forma de vagas anticipaciones alcanzadas a lo largo del trabajo con planteamientos asentados sobre un suelo no aclarado (el suelo de las «autoevidencias»), este peligro, ya nos lo han aclarado nuestras reflexiones críticas sobre Kant y, en esta medida, también <se nos ha tornado> ya comprensible su caída en una formación mítica de conceptos y en una metafísica de sentido peligroso y hostil a toda ciencia auténtica. Todos los conceptos transcendentales de Kant, el del Yo de la apercepción transcendental, los de las distintas facultades transcendentales, el de la «cosa en sí» (en la raíz tanto de los cuerpos como de las almas), son conceptos constructivos que se oponen fundamentalmente a una aclaración última. Esto vale tanto más para los sistemas idealistas posteriores. Aquí estaba la razón para las reacciones (de hecho necesarias) contra estos sistemas, contra toda la índole de su filosofar. Ciertamente, en la profundización espontánea en un sistema semejante uno no puede sustraerse por completo de la fuerza y del ímpetu de las formaciones de ideas. Y,

sin embargo, su incomprensibilidad última provoca una profunda insatisfacción en todos aquellos que se habían educado en las grandes y nuevas ciencias. Auque estas ciencias, de acuerdo con nuestra ilustración y nuestros términos, ofrezcan una evidencia meramente «técnica», y aunque la filosofía transcendental nunca pueda convertirse en una τέχνη semejante, a pesar de ello, ésta es también, en efecto, una realización espiritual que debe ser clara y comprensible en cada uno de sus pasos, que debe tener la evidencia del paso dado y de su suelo, y a este respecto (tomada formalmente) vale para ella lo mismo que para cualquier ciencia realizada conforme a las reglas del arte y técnicamente evidente, por ejemplo, la matemática. Aquí no ayuda en nada querer explicar la incomprensibilidad de las construcciones transcendentales por medio de una teoría constructiva, proyectada con el mismo espíritu, de la necesidad de tales incomprensibilidades; ni tampoco ayuda cuando uno sugiere que el excesivo sentido profundo de las teorías transcendentales porta consigo las correspondientes dificultades de comprensión, para cuya superación se acostumbra a ser excesivamente cómodo. De este modo, es correcto el hecho de que una filosofía transcendental tiene que causar —en general y con necesidad esencial— extraordinarias dificultades a la comprensión del hombre natural —al *common sense*—, esto es, a todos nosotros, puesto que inevitablemente tenemos que ascender del suelo natural a la región transcendental. La total inversión de la actitud vital natural, así pues, su inversión en una actitud «antinatural», plantea a la resolutividad y a la consecuencia filosóficas las más grandes exigencias que quepa pensar. El entendimiento humano natural y el objetivismo a él afecto sentirán cualquier filosofía transcendental como extravagancia, y a su sabidura como inútil necedad, o la interpretarán como una psicología que desea figurarse bajo todo punto de vista que no es psicología alguna. Nadie realmente receptivo para la filosofía se ha sentido intimidado por las dificultades. Pero el hombre moderno, en tanto que hombre acuñado por la ciencia, reclama una penetración visual [*Einsichtigkeit*] que, como correctamente indica la imagen del «ver» [*Sehen*], exige una evidencia de «ver» las metas y caminos y, en el camino, ver cada uno de los pasos. Aunque el camino sea todo lo largo que se quiera y aunque, como sucede en las matemáticas, requiera muchos años de esforzado estudio, esto no asusta a aquel para el que la matemática constituye un interés vital. Las grandes filosofías

transcendentales no satisficieron la necesidad científica en pro de tal evidencia, y por ello fueron abandonadas sus maneras de pensar.

Si regresamos a nuestro tema, entonces, sin ser malentendidos, podremos decir lo siguiente: si la manifiesta incomprensibilidad de la filosofía racionalista de la Ilustración en tanto que ciencia «objetiva» provocó la reacción de la filosofía transcendental, entonces la reacción contra la incomprensibilidad de las filosofías transcendentales intentadas tiene que conducir más allá de ellas.

Pero ahora nos encontramos ante la siguiente cuestión: ¿cómo hay que entender el hecho de que en la evolución de la filosofía moderna, animada por la voluntad de la ciencia, pudo formarse y propagarse un estilo semejante en los grandes filósofos y en sus filosofías? Estos filósofos en modo alguno eran algo así como poetas de conceptos. En absoluto les faltaba la seria voluntad de crear a la filosofía como ciencia fundamentadora en última instancia, por mucho que también pueda haberse transformado el sentido de la fundamentación última. (Piénsese, por ejemplo, en las vigorosas explicaciones de Fichte en los proyectos de su *Wissenschaftlehre* o en las de Hegel en el «Prefacio» a su *Phänomenologie des Geistes*.) ¿Cómo es entonces que quedaron sujetos a su estilo de míticas formaciones conceptuales y de una interpretación del mundo realizada en el marco de oscuras anticipaciones metafísicas?, ¿cómo es que no pudieron penetrar en una conceptualidad y en un método científicamente estrictos?, ¿y cómo es que cada uno de los sucesores de la serie kantiana concibió de nuevo una filosofía de este estilo? En el sentido propio de la filosofía transcendental residía el hecho de que ésta surgió a partir de reflexiones sobre la subjetividad consciencial en la que el mundo, tanto el científico como el cotidiano-intuitivo, llega para nosotros al conocimiento, a su validez de ser; y el hecho de que, en esta medida, esta filosofía se vio obligada a elaborar una consideración puramente espiritual del mundo. ¿Pero si tenía que ver con lo espiritual, por qué no acudió a la psicología, elaborada con tanto celo desde hacía siglos? O, si ésta no le bastaba, ¿por qué no cultivó una psicología mejor? Naturalmente, se contestará que el hombre empírico, el ser psico-físico, pertenece él mismo al mundo constituido tanto según soma como según alma. Así pues, la subjetividad humana no es la subjetividad transcendental, y las teorías psicológicas del conocimiento de un Locke y de sus sucesores eran advertencias constantemente renova-

das ante el «psicologismo», esto es, ante cualquier utilización de la psicología para fines transcendentales. Pero por ello tuvo la filosofía transcendental que portar constantemente su cruz de incomprensibilidad. La diferencia entre la subjetividad empírica y la subjetividad transcendental seguía siendo inevitable, y, sin embargo, también seguía siendo inevitable, mas también incomprensible, su identidad. Yo mismo en tanto que Yo transcendental «constituyo» el mundo y, al mismo tiempo, en tanto que alma soy un yo humano en el mundo. El entendimiento que prescribe al mundo su ley es mi entendimiento transcendental, y éste me forma a mí mismo según estas leyes; él, el entendimiento, que es sin embargo mi facultad anímica, del filósofo. El Yo que se pone a sí mismo del que habla Fichte, ¿puede ser un Yo distinto al yo de Fichte? Si esto no debe ser un absurdo real, sino una paradoja susceptible de solución, ¿cómo podría ayudarnos a alcanzar claridad otro método que no fuera el método de interrogar nuestra experiencia interna y el de un análisis realizado en su marco? Si se habla de una «consciencia transcendental en general», si el Yo, en tanto que este yo individual-particular, no puede ser portador del entendimiento que constituye a la naturaleza, ¿no tengo entonces que preguntar cómo es que yo, por encima de mi autoconsciencia individual, puedo poseer una autoconsciencia universal, una autoconsciencia intersubjetivo-transcendental? Así pues, la consciencia de la intersubjetividad tiene que convertirse en problema transcendental; pero de nuevo no cabe alcanzar a ver cómo puede ser esto a no ser en virtud de un interrogarme-a-mí-mismo, y esto de nuevo en la experiencia interna, a saber: interrogando por las formas de consciencia en las que yo alcanzo y tengo a los otros y a una co-humanidad; ni tampoco se alcanza a ver cómo hay que entender el hecho de que yo pueda distinguir en mí entre yo y los otros y pueda darles el sentido de «mis semejantes». ¿Puede la psicología permanecer aquí indiferente?, ¿no tendría que ocuparse de todo ello? Las mismas o análogas preguntas se dirigen tanto a Kant como a sus sucesores, que se extraviaron hasta extremos insospechados en una metafísica o «mítica» oscuras. Debería tenerse en cuenta, en efecto, que sólo tras alcanzar a fuerza de trabajo un concepto científico de nuestra razón humana y de las realizaciones humanas o bien interhumanas, esto es, sólo desde una auténtica psicología, podemos alcanzar un concepto científico incluso de una razón absoluta y de sus realizaciones.

La primera respuesta a estas cuestiones es que la filosofía transcendental (también la de cualquier otro estilo intentado), prescindiendo de la preocupación ante el psicologismo, tenía motivos suficientes para no esperar ningún consejo por parte de la psicología. Esto se debía a la misma psicología y al funesto camino erróneo que le fue impuesto por la peculiaridad de la idea moderna de una ciencia universal objetivista *more geometrico* y, en esta medida, por el dualismo psicofísico. En lo siguiente intentaré mostrar (por muy paradójica que esta tesis tenga que parecer aquí) que precisamente este hechizo falseador-de-sentido que pesaba sobre la psicología y que le impidió hasta hoy en día aprehender su peculiar tarea, es el principal responsable de que la filosofía transcendental no encontrara ninguna salida para escapar de su penosa situación y de que, en esta medida, quedara atrapada en sus conceptos y construcciones en modo alguno tomados a partir de la evidencia originaria, conceptos y construcciones con los que interpretaba sus en sí valiosas observaciones empíricas. Si la psicología no hubiera fracasado, habría rendido una necesaria tarea mediadora para una filosofía transcendental comprometida con lo concreto y liberada de todas las paradojas. Pero la psicología fracasó porque ya en su institución originaria como psicología moderna junto con las nuevas ciencias de la naturaleza olvidó preguntar por el único sentido auténtico de su tarea, que le corresponde esencialmente en tanto que ciencia universal del ser psíquico. Se dejó plantear su tarea y su método desde el carácter ejemplar de la ciencia natural o bien desde la idea directriz de la filosofía moderna en tanto que ciencia universal objetiva y, en esta medida, concreta —una tarea, sin duda, en apariencia totalmente autoevidente en el marco de la motivación histórica dada—. Desde esta perspectiva toda duda quedaba tan lejos que sólo hacia finales del siglo XIX se convirtió la duda en un motivo de la reflexión filosófica. Por ello la historia de la psicología es realmente tan sólo una historia de crisis. Y por ello tampoco pudo la psicología ayudar al desarrollo de una filosofía transcendental auténtica, pues esto sólo fue posible tras una reforma radical en la que, a partir de una autorreflexión sumamente profunda, se puso en claro la tarea y el método que le eran esencialmente propios. Esto, empero, porque la realización consecuente y pura de esta tarea tiene que conducir desde sí misma y con necesidad a una ciencia de la subjetividad transcendental y, de este modo, a su transformación en una filosofía transcendental universal.

§ 58. Hermanamiento y diferencia entre psicología y filosofía transcendental. La psicología como el campo de las decisiones

Todo esto se comprenderá si para la aclaración de la difícil y, más aún, paradójica relación entre psicología y filosofía transcendental hacemos uso de nuestras consideraciones sistemáticas, por medio de las cuales nos aclaramos el sentido y el método de una filosofía transcendental radical y auténtica. Ya se nos ha hecho indubitable el que una psicología científica de cuño moderno —ya tomemos en consideración uno u otro de los muchos esbozos de la misma desde Hobbes y Locke— no puede nunca tomar parte en las realizaciones teóricas, ni tampoco suministrar ninguna premisa para ellas, lo cual es tarea de la filosofía transcendental. La tarea impuesta a la psicología moderna, y aceptada por ella, fue la siguiente: ser ciencia de las realidades psicofísicas, de los hombres y animales en tanto que seres unitarios pero dispuestos en dos estratos reales. Todo pensamiento teórico se mueve aquí sobre el suelo del mundo de la experiencia autoevidentemente dado de forma previa, el mundo de la vida natural; y el interés teórico está orientado especialmente tan sólo a una de las partes reales, a las almas, mientras que la otra parte se piensa como ya conocida (o bien como algo a conocer ulteriormente) según su ser en-sí objetivo-verdadero por las ciencias exactas de la naturaleza. Pero para el filósofo transcendental toda la objetividad real, la objetividad científica de todas las ciencias reales y posibles, pero también la objetividad precientífica del mundo de vida con sus «verdades situacionales» y la relatividad de sus objetos que son, todo ello se ha convertido en problema, en el enigma de todos los enigmas. El enigma es precisamente la autoevidencia en la que el «mundo» es para nosotros constante y precientíficamente en tanto que título para una infinitud de autoevidencias indispensables para todas las ciencias objetivas. En la medida en que yo, el que filosofa, reflexiono sobre mí con pura consecuencia como el Yo que funciona constantemente en el cambio de las experiencias y en las opiniones que surgen a partir de aquí, y ello en tanto que yo que en ellas tiene mundo consciencialmente y que se ocupa conscientemente con el mundo, en esta medida, preguntando por todas partes y consecuentemente por el qué y el cómo de las

formas de dación y de los *modi* de validez y preguntando por las formas de la centralización-en-el-Yo, me percato de que esta vida de consciencia es bajo todo punto de vista una vida que actúa intencionalmente, una vida en la que el mundo de vida con todos sus cambiantes contenidos representativos alcanza sentido y validez en parte de nuevo, y en parte ya los había alcanzado desde siempre. Realización constituida es en este sentido toda objetividad real, mundana, también la de los hombres y animales, así pues, también la de las «almas». En consecuencia, el ser anímico, también la espiritualidad objetiva de todo tipo (como las comunidades y las culturas humanas) e igualmente la misma psicología, forman parte de los problemas transcendentales. Querer tratar tales problemas sobre el suelo ingenuo-objetivo y con el método de las ciencias objetivas sería un círculo absurdo.

Con todo, psicología y filosofía transcendental se encuentran hermanadas entre sí de forma peculiar e inseparable; a saber: en virtud del hermanamiento —hermanamiento que ya no nos resulta enigmático, sino que ya ha sido aclarado— de diferencia e identidad de yo psicológico (así pues, humano, mundanizado en el mundo espacio-temporal) y Yo transcendental, de vida yoica y obrar. Tras nuestras explicaciones aquí hay que decir a partir de la autocomprensión última: en mi autoconsciencia ingenua en tanto que hombre que se sabe viviendo en el mundo y para el que el mundo es la totalidad de lo que es y de lo que vale para él, estoy ciego frente a la inmensa dimensión problemático-transcendental. Esta dimensión se encuentra en un cerrado anonimato. Ciertamente soy ego transcendental, pero no soy consciente de ello; en una actitud peculiar, la natural, estoy totalmente entregado a los polos-objeto, estoy totalmente ligado a los intereses y tareas orientados exclusivamente a ellos. Pero puedo realizar la reorientación transcendental —en la que se descubre la universalidad transcendental— y entonces comprendo a la actitud natural unilateralmente cerrada como una actitud transcendental peculiar, como la actitud de una cierta unilateralidad habitual de la vida global de intereses. Ahora bien, tengo como nuevo horizonte de intereses toda la vida y las realizaciones constituyentes en todas sus correlaciones —un nuevo e infinito ámbito científico—, cuando me introduzco en el trabajo sistemático pertinente. En la reorientación tenemos exclusivamente tareas transcendentales; todas las daciones y realizaciones naturales alcanzan

un sentido transcendental, y en el horizonte transcendental plantean tareas transcendentales novedosas. De este modo, yo, en tanto que hombre y alma humana, me convierto en primer lugar en tema de la psicofísica y de la psicología; pero a continuación, en una nueva y más elevada dimensión, en tema transcendental. En efecto, bien pronto me percato de que todas las opiniones que yo tengo sobre mí mismo proceden de autoapercepciones, de experiencias y juicios que yo —orientado reflexivamente hacia mí mismo— he alcanzado y he enlazado sintéticamente con otras apercepciones de mi ser que he recibido de otros sujetos en la conexión con ellos. Así pues, mis autoapercepciones siempre nuevas son reiteradamente adquisiciones de mis realizaciones en la unidad de mi auto-objetivación, habiéndose convertido continuamente en su interior en adquisiciones habituales o bien convirtiéndose siempre de nuevo en tales adquisiciones. A esta realización global, cuyo polo-Yo último soy yo mismo en tanto que «ego», puedo interrogarla transcendentalmente y puedo perseguir su disposición intencional de sentido y de validez.

En tanto que psicólogo, por el contrario, me planteo la tarea de conocerme a mí, al yo —concretamente al alma— ya mundano, objetivado con el respectivo sentido real, por así decirlo, mundaneizado, y precisamente según el modo del conocimiento objetivo, naturalmente mundano (en el sentido más amplio); de conocerme, pues, como hombre entre las cosas, entre los otros hombres, los animales, etc. Así pues, comprendemos que de hecho hay dado un indisoluble hermanamiento interno entre psicología y filosofía transcendental. Ahora bien, a partir de aquí cabe también prever que el camino hacia una filosofía transcendental tiene que poder trazarse sobre una psicología elaborada concretamente. En efecto, de antemano puede decirse lo siguiente: si yo mismo realizo la actitud transcendental en tanto que una manera de elevarme sobre todas las apercepciones mundanas y sobre mis autoapercepciones humanas, y puramente con el propósito de estudiar la realización transcendental a partir de la cual y en la que yo «tengo» mundo, entonces también tengo que volver a encontrar esta realización posteriormente en un análisis psicológico interno, si bien entonces formando parte otra vez de una apercepción, así pues, apercibida como algo anímico-real, referido esencialmente al soma real.[6]

6. Si a partir de mí en tanto que ego aprendo a aclarar y a comprender cómo otros hombres para sí mismos tan sólo son hombres y cómo tienen en vigencia al mundo como siendo constantemente para ellos, como mundo en el que viven con otros y conmigo, y cómo en última instancia ellos también son sujetos transcendentales en el marco de realizaciones de objetivación del mundo y de autoobjetivación, entonces habrá que decir de nuevo: lo que mi aclaración transcendental hace patente respecto de las autoobjetivaciones transcendentales de los otros tengo que atribuirlo a su ser humano, a su ser que hay que evaluar psicológicamente.

Y viceversa: un despliegue psicológico radical de mi vida apercibiente y del mundo que aparece correspondientemente en ella en el cómo del correspondiente aparecer (así pues, de la «imagen del mundo» humana), esto, en el tránsito a la actitud transcendental, tendría que alcanzar de inmediato significación transcendental, tan pronto como en el nivel superior tome en consideración la realización dadora de sentido también para la apercepción objetiva; realización a partir de la cual la representación del mundo tiene el sentido de ente real, de algo anímico-humano, de vida psíquica mía y de otros hombres, de vida en la que cada cual tiene sus representaciones del mundo y se encuentra como siendo en el mundo, representando en él, actuando en él según fines.

Esta reflexión que nos resulta tan sencilla, aunque todavía esté necesitada de una fundamentación más profunda, no podía ser accesible antes de la reducción transcendental; mas a pesar de toda oscuridad, ¿el hermanamiento de psicología y filosofía transcendental no fue siempre fuertemente perceptible? Y de hecho fue un motivo que constantemente codeterminaba la evolución. Por consiguiente, en un principio debe parecer extraño que la filosofía transcendental, desde Kant, no sacara ningún provecho real de la psicología, la cual, en efecto, desde los tiempos de Locke deseaba ser psicología sobre la base de la experiencia interna. Por el contrario, toda filosofía transcendental no desviada en una dirección escéptico-empirista consideraba el más leve añadido de psicología como una traición a su propósito y estaba en lucha constante contra el psicologismo, una lucha que deseaba tener, y tenía, el efecto de que el filósofo en modo alguno debiera ocuparse de la psicología objetiva.

Ciertamente, querer tratar psicológicamente los problemas teórico-cognoscitivos seguía siendo —también después de Hume y Kant— una gran tentación para todos aquellos que no podían ser despertados de su ensoñación dogmática. Hume, a pesar de Kant,

siguió siendo incomprendido; precisamente la obra fundamental sistemática de su escepticismo, el *Treatise,* fue poco estudiada. El empirismo inglés, esto es, la teoría del conocimiento psicologista de estilo lockeano, siguió propagándose, e incluso desarrolló una vegetación cada vez más exuberante. De este modo, la filosofía transcendental tenía que combatir con sus planteamientos totalmente nuevos también contra este psicologismo. Pero en nuestra pregunta actual ya no se trata de esto, pues ésta ya no se orienta hacia los naturalistas filosóficos, sino hacia los filósofos transcendentales reales, entre ellos a los creadores de los grandes sistemas. ¿Por qué éstos no se ocuparon absolutamente nada de la psicología, tampoco de la psicología analítica que toma pie en la experiencia interna? La respuesta ya indicada, que exige elaboraciones y fundamentaciones ulteriores, reza del siguiente modo: la psicología, desde Locke, en todas sus configuraciones, aun cuando quiso ser psicología analítica a partir de la «experiencia interna», erró su peculiar tarea.

Toda la filosofía moderna en su sentido originario como ciencia universal, absolutamente fundamentada, es, de acuerdo con nuestra descripción, por lo menos desde Kant y Hume, una única lucha entre dos ideas de ciencia: la idea de una filosofía objetivista sobre el suelo del mundo previamente dado, y aquella otra idea de una filosofía sobre el suelo de la subjetividad absoluta, transcendental; esta última idea como algo completamente novedoso y extraño, abriéndose brecha con Berkeley, Hume y Kant.

La psicología participa constantemente en este gran proceso evolutivo y, como vimos, en distintas funciones; más aún, ella es el verdadero *campo de las decisiones.* Y lo es porque precisamente, si bien con otra actitud y, en esta medida, con otros planteamientos de tareas, tiene como tema la subjetividad transcendental, que en sus realidades y posibilidades sólo es *una.*

§ 59. Análisis de la reorientación desde la actitud psicológica a la transcendental. La psicología «antes» de la reducción fenomenológica. (El problema del «afluir»)

Recojamos aquí de nuevo el pensamiento que anticipamos hace un momento como ya sintonizado filosófico-transcendentalmente y

como el pensamiento que nos da a entender de antemano la idea de un posible camino desde la psicología a la filosofía transcendental. En la psicología la actitud ingenuo-natural lleva consigo el que las autoobjetivaciones humanas de la intersubjetividad transcendental —que pertenecen con necesidad esencial al inventario del mundo constituido para mí y para nosotros como previamente dado— tengan irrecusablemente un horizonte de intencionalidades que funcionan transcendentalmente, un horizonte que no cabe alumbrar por ninguna reflexión, ni tan siquiera psicológico-científica. «Yo, este hombre» y, del mismo modo, «otros hombres»: esto indica en cada caso una autoapercepción y una heteropercepción que, junto con todo lo psíquico que forma parte de ellas, es una adquisición transcendental, una adquisición que se transforma fluyentemente en su 'en-cada-vez', y que tiene su origen en las funciones transcendentales encubiertas en la ingenuidad. Por la historicidad transcendental a partir de la cual se origina en última instancia la realización de sentido y de validez de estas apercepciones sólo puede preguntarse retrospectivamente en el marco de la ruptura de la ingenuidad, en el marco del método de la reducción transcendental. En la ingenuidad inquebrantada en la que se mantiene toda psicología, toda ciencia del espíritu, toda historia del hombre, yo, el psicólogo, al igual que cualquiera, me encuentro en una constante realización lisa y llana de las autoapercepciones y heteroapercepciones. Ciertamente, a este respecto puedo reflexionar temáticamente sobre mí, sobre mi vida anímica y la de los otros, sobre mis cambiantes apercepciones y las de los otros, también puedo recordarme retrospectivamente, puedo, en tanto que científico del espíritu, encauzar temáticamente la historia, por así decirlo, como recuerdo comunitario, puedo realizar autoapercepciones y autorrecuerdos observando intereses teóricos; y a través del *medium* de la compenetración empática puedo evaluar autoapercepciones ajenas. Puedo preguntar por mi evolución y por la de los otros, puedo seguir temáticamente las huellas de las historias del, por así decirlo, recuerdo comunitario, pero toda *esta reflexión* se atiene a la ingenuidad transcendental, es una realización de la apercepción transcendental del mundo, por así decirlo, acabada, donde queda totalmente encubierto el correlato transcendental: la intencionalidad operante (actualmente y a modo de sedimento) que es la apercepción universal y la apercepción constituyente para las correspondientes apercepciones especiales, dándoles el sentido

de ser de «vivencias psíquicas de estos y aquellos hombres». En la actitud ingenua de la vida en el mundo hay, precisamente, tan sólo lo relativo al mundo: los polos-objeto constituidos, mas sin embargo no comprendidos *en tanto que* tales. La psicología, al igual que cualquier ciencia objetiva, está ligada al ámbito de lo precientíficamente dado de forma previa, así pues, a aquello que es nombrable, enunciable, descriptible en el lenguaje general; en nuestro caso, a lo psíquico susceptible de ser expresado en el lenguaje de nuestra comunidad idiomática (aprehendido más ampliamente: de nuestra comunidad idiomática europea). Pues el mundo de vida —el «mundo para todos nosotros»— es idéntico al mundo del que cabe hablar en general. Cualquier apercepción nueva conduce esencialmente, a través de una transferencia aperceptiva, a una nueva tipificación relativa al mundo circundante, y, en el marco de este tráfico, conduce a una denominación que pronto afluye en el lenguaje general. De este modo, el mundo siempre es el mundo exhibible empírico-generalmente (intersubjetivamente) y, al mismo tiempo, lingüísticamente exhibible.

Pero con la ruptura de la ingenuidad por medio de la reorientación fenomenológico-transcendental entra en escena una significativa transformación, significativa para la misma psicología. En tanto que fenomenólogo puedo regresar en cualquier momento a la actitud natural, a la lisa y llana realización de mis intereses teóricos o cualesquiera otros; puedo volver a estar en acción como de costumbre como padre de familia, como ciudadano, como funcionario, como «buen europeo», etc. Como de costumbre —y, sin embargo, no del todo como de costumbre—. Pues nunca más puedo obtener la antigua ingenuidad, sólo puedo comprenderla. En tal caso mis intelecciones y propósitos transcendentales sólo se han tornado inactuales, pero siguen siendo míos propios. Pero aún más: la más temprana autoobjetivación ingenua en tanto que yo empírico humano de mi vida anímica ha entrado en un nuevo movimiento. Todas las apercepciones de nuevo tipo, ligadas exclusivamente a la apercepción fenomenológica, junto con el lenguaje de nuevo tipo (de nuevo tipo, a pesar de que utilizo el lenguaje común, como es inevitable, mas también con una inevitable transformación de sentido), todo esto antes totalmente obturado e inefable desemboca ahora en la autoobjetivación, en mi vida anímica, y es apercibido como su transfondo intencional de realizaciones constitutivas puesto de

nuevo al descubierto. Sé, en efecto, por mis estudios fenomenológicos que yo, el yo que ha sido ingenuo, no era otra cosa que el Yo transcendental en el *modus* de la cerrazón ingenua; sé que me pertenece indisolublemente a mí, al yo apercibido de nuevo lisa y llanamente como hombre, que se trata de una contraparte constituyente y que, en esta medida, establece por vez primera mi concreción plena; sé de toda esta dimensión de funciones transcendentales que alcanzan hasta lo infinito y que están constantemente entretejidas entre sí. Como antes sucedía con lo anímico, así también esto que ahora afluye está localizado de una forma concreta en el mundo en virtud del soma corpóreo, el soma esencialmente siempre co-constituido, localizado. Yo-hombre, junto con la dimensión transcendental que me corresponde, estoy en algún lugar en el espacio y en algún momento en el tiempo cósmico. Así pues, todo nuevo descubrimiento transcendental, al volver a la actitud natural, enriquece mi vida anímica y (aperceptivamente sin más) la de cualquier otro.

§ 60. El motivo del fracaso de la psicología: las presuposiciones dualistas y fisicalistas

Este importante complemento de nuestras explicaciones sistemáticas aclara la esencial diferencia entre, por una parte, el horizonte temático esencialmente limitado, más allá del cual no puede pensar —ni tan siquiera podría tener la sospecha de un *plus ultra*— una psicología asentada sobre el suelo de la posesión ingenua del mundo (así pues, toda psicología del pasado hasta la fenomenología transcendental); y, por otra parte, el nuevo horizonte temático que la psicología recibe de la fenomenología transcendental, así pues, sólo en virtud de la superación de la ingenuidad mediante la afluencia de lo transcendental en el ser y la vida anímica.

En esta medida, el hermanamiento entre psicología y filosofía transcendental queda aclarado y comprendido de una nueva manera, y, al mismo tiempo, se nos ofrece un nuevo hilo conductor para la comprensión del fracaso de la psicología en toda su historia moderna, más allá de todos aquellos motivos de apreciación que hemos alcanzado en nuestras anteriores consideraciones sistemáticas.

La psicología tenía que fracasar porque sólo podía alcanzar su tarea, la de la investigación de la subjetividad plena desde un punto

de vista concreto, por medio de una reflexión radical, completamente al margen de todo prejuicio, reflexión que, entonces, tenía que alumbrar necesariamente las dimensiones subjetivo-transcendentales. Evidentemente, a este respecto necesitaba consideraciones y análisis del mundo previamente dado análogos a los que llevamos a cabo en lecciones previas, que enlazaban con Kant.* Si en estas lecciones nuestra mirada estaba guiada en primer lugar por los cuerpos en sus formas de dación previas mundano-vitales, en los análisis que se requieren aquí habría que partir de las maneras en las que las almas están previamente dadas en el mundo de vida. El preguntar reflexivo originario se orienta ahora a lo siguiente: qué y cómo son las almas —en primer lugar las almas humanas— en el mundo, en el mundo de vida, así pues, cómo «animan» somas corporales, cómo están localizadas en la espacio-temporalidad, cómo «vive» anímicamente cada una de ellas en tanto que tiene «conciencia» del mundo en el que vive y es consciente de vivir; cómo experimenta cada alma «su» cuerpo, no meramente en general como un cuerpo particular, sino de una manera completamente peculiar como «soma», como un sistema de sus «órganos» que mueve yoicamente (en su imperar); cómo «se engrana» en virtud de ello en el mundo circundante que le es consciente, en tanto que «yo empujo», «yo desplazo», «yo elevo» esto y aquello, etc. Ciertamente, el alma «es» «en» el mundo, ¿pero indica esto que lo es del mismo modo que el cuerpo y que, cuando los hombres son experimentados como reales con soma y alma en el mundo, esta realidad de los hombres, tanto como la de sus almas y somas, tiene o puede tener un sentido idéntico o siquiera análogo al de los meros cuerpos? Por mucho que el soma humano forme parte también de los cuerpos, es sin embargo «soma» —«mi cuerpo», al que «muevo», en el que y por medio del que «impero», al que «animo». Sin considerar estas cuestiones (que bien pronto conducen lejos) radicalmente y de una manera realmente desprejuiciada, no se captura en modo alguno lo *esencialmente propio* de un alma en tanto que tal (entendida la palabra de un modo totalmente ametafísico, esto es, entendiéndola más bien puramente en el sentido de la dación mundano-vital máximamente originaria de lo psíquico) y, en esta medida, tampoco se captura el último substrato auténtico de una ciencia de las «almas».

* Cf. § 28 y ss. (*N. del e.*)

En lugar de ello la psicología no comenzó en modo alguno con un concepto de alma creado originariamente, sino con un concepto que proviene del dualismo cartesiano, un concepto que venía dado por una idea constructiva ya precedente de una naturaleza corpórea y de una ciencia natural matemática. De este modo, la psicología fue cargada de antemano con la tarea de una ciencia paralela y con la siguiente concepción: que el alma —su tema— sea algo real en el mismo sentido que la naturaleza corpórea, que constituye el tema de la ciencia natural. En tanto que este prejuicio de siglos no quede desvelado en su sinsentido no habrá ninguna psicología que sea ciencia de lo realmente anímico, precisamente aquello que tiene sentido originariamente a partir del mundo de vida y a lo que la psicología —de modo análogo a cualquier ciencia objetiva— está ligada irrecusablemente. Así pues, no hay que sorprenderse de que le fuera negado aquel constante desarrollo progresivo que mostraba su admirado modelo, la ciencia natural, ni tampoco de que ningún espíritu inventivo, ningún arte metodológico, pudiera impedir su caída en crisis siempre renovadas. De este modo, acabamos de vivir una crisis de la psicología, la cual, hasta hace pocos años, en tanto que psicología internacional académica, estaba llena de la solemne certeza de poder equipararse finalmente con la ciencia natural. Mas no como si su trabajo hubiera sido infructuoso. En lo que hace a la objetividad científica se descubrieron múltiples hechos notables relativos a la vida anímica humana. Pero esto, ¿era por ello ya seriamente una psicología, una ciencia en la que se experimenta algo sobre el propio ser del espíritu?; acentúo de nuevo: no sobre un ser místicamente «metafísico», sino sobre el propio ser-en-sí y ser-para-sí, el cual es accesible para el yo que investiga y reflexiona por medio de la así denominada «percepción interna» o «autopercepción».

§ 61. La psicología en el marco de la tensión entre la idea de ciencia (filosófico-objetivista) y el proceder empírico: la incompatibilidad de las dos direcciones de la investigación psicológica (la psicofísica y la «psicología a partir de la experiencia interna»)

Toda empiria científica tiene su derecho originario y también su dignidad. Pero considerada por sí no toda empiria es ya ciencia en

el sentido máximamente originario y que no cabe perder cuyo primer nombre fue «filosofía»; ni tampoco, en esta medida, en el sentido de la nueva institución de una filosofía o ciencia desde el Renacimiento. No toda empiria científica ha surgido como función parcial de tal ciencia. Pero sólo cuando satisface este sentido puede denominarse realmente científica. De ciencia por antonomasia sólo cabe hablar allí donde en el marco del todo indesmembrable de la filosofía universal, una ramificación de la tarea universal hace crecer una ciencia particular unitaria en sí, en cuya tarea particular en tanto que rama la tarea universal se traduce en una fundamentación originariamente viviente de la sistemática. No cualquier empiria que pueda ejercerse arbitrariamente por sí es ya una ciencia en este sentido, por mucha utilidad práctica que pueda conllevar y por mucho arte metodológico acreditado que pueda regir en ella. Ahora bien, esto atañe a la psicología en tanto que, históricamente, en su constante impulso por satisfacer su determinación como ciencia filosófica, esto es, auténtica, queda atrapada en la falta de claridad de su sentido legítimo y en tanto que, finalmente, sucumbe ante las tentaciones de elaborar una empiria psicofísica, o mejor: psicofisicalista, estricta desde un punto de vista metodológico; y entonces, en la acreditada seguridad de sus métodos, cree también haber satisfecho ya su sentido como ciencia. Pero colocar esto, y sobre todo a propósito de ella —en tanto que «el lugar de las decisiones» para una configuración correcta de una filosofía en general— en el centro del interés y aclararlo en toda su motivación y alcance, tal es, frente a la psicología especializada del presente, nuestra tarea, la de los filósofos.

En esta dirección de la consideración originaria hacia una cientificidad, digamos, «filosófica» se encontraron motivos de insatisfacción a cada paso y que cundieron pronto tras los inicios cartesianos. Aquí existían sensibles tensiones entre, por una parte, la tarea recibida históricamente desde Descartes de tratar metodológicamente a las almas exactamente como si fueran cuerpos y como si estuvieran ligadas con cuerpos, esto es, como si fueran realidades espacio-temporales —así pues, querer investigar fisicalistamente todo el mundo de vida como «naturaleza» en un sentido ampliado—; y, por otra parte, querer investigar las almas en su ser-en-sí y ser-para-sí por el camino de la «experiencia interna» —la experiencia subjetiva primordial del psicólogo sobre aquello subjetivo propio

de sí mismo—, o bien en mediatez intencional por el camino de la «compenetración empática» igualmente orientada hacia el interior (esto es, hacia el interior de las otras personas temáticas). Evidentemente, ambas tareas aparecían ligadas metodológica y objetivamente y, sin embargo, no querían concordar. La modernidad se había prescrito desde el principio el dualismo de las sustancias y el paralelismo de los métodos del *mos geometricus*, puede también decirse: el ideal metodológico del fisicalismo; y por vago y descolorido que se tornara en la transferencia, y aunque ni tan siquiera se llegara a comienzos serios de una realización explícita, este ideal fue decisivo para la concepción básica del hombre como realidad psicofísica y para todas las formas de llevar a cabo la psicología, de lograr un conocimiento metódico de lo psíquico. Así pues, el mundo era visto de antemano «naturalísticamente» como mundo biestratificado de hechos reales, regulado por legalidades causales; en consecuencia, también las almas eran vistas como anexos reales de sus somas corporales pensados de forma exacta-científico-natural, ciertamente de una estructura distinta a la de los cuerpos, no como *res extensae*, pero sí, en efecto, como una *res* real en el mismo sentido que éstos, y en esta vinculación eran vistas como algo que hay que investigar —precisamente también en el mismo sentido— según «leyes causales»: así pues, en el marco de teorías fundamentalmente del mismo tipo que las teorías de la física que actuaba como modelo y que era, al mismo tiempo, fundante.

§ 62. Elucidación previa del contrasentido de la fundamental equiparación de almas y cuerpos como realidades: indicación de la fundamental diferencia de temporalidad, causalidad, individuación a propósito de la cosa natural y del alma

Evidentemente, esta fundamental equiparación de cuerpo y alma en el marco del método naturalista presupone su equiparación fundamental más originaria en su dación experiencial precientífica, en su dación experiencial mundano-vital. En consecuencia, cuerpo y alma designan dos estratos reales en este mundo de experiencia, siendo reales en él de acuerdo con un sentido idéntico y estando ligados realmente como dos trozos de un cuerpo; así pues, desde un

punto de vista concreto cuerpo y alma están uno frente a otro, separados, sólo ligados por reglas. Pero ya esta equiparación formal es absurda; está en contra de lo esencialmente propio de cuerpos y almas, tal como <esto> está dado realmente en la experiencia mundano-vital, experiencia que determina el sentido auténtico para todos los conceptos científicos. Destaquemos en primer lugar algunos de los conceptos comunes a la ciencia natural y a la psicología y que, supuestamente, tienen el mismo sentido en ésta y en aquélla; comprobemos esta igualdad de sentido en aquello que la experiencia real previa a los revestimientos teóricos (que son asunto de la cientifización exacta) muestra como aquello que determina el sentido de una forma totalmente originaria, esto es, en lo dado en tanto que físico y psíquico en la lisa y llana experiencia mundano-vital. Ahora es menester hacer lo que nunca sucedió ni de una ni de otra parte con seriedad, ni tampoco radicalmente y con toda consecuencia: retrotraerse desde los conceptos científicos fundamentales a los contenidos de la «experiencia pura», enterrar radicalmente todas las presunciones de la ciencia exacta, todos sus peculiares revestimientos mentales; así pues, considerar al mundo como si estas ciencias todavía no existieran, considerarlo precisamente como mundo de vida, tal y como éste conserva en la vida, a pesar de toda relatividad, una existencia unitaria que se dibuja en ella constantemente conforme a validez.

Reduzcamos en primer lugar la *espacio-temporalidad* (temporalidad como simultaneidad y sucesividad) a la de este puro mundo de vida, el mundo de vida real en sentido precientífico. Aprehendida de este modo es la forma universal del mundo real, en la cual y a través de la cual está determinado, en lo que hace a la forma, todo lo real mundano-vital. ¿Pero poseen las almas en sentido auténtico espacio-temporalidad, poseen inexistencia en esta forma, al igual que los cuerpos? Que el ser anímico en y para sí no tiene ninguna extensión ni ubicación espacial, esto, siempre ha sido tenido presente. ¿Pero cabe separar el tiempo del mundo (la forma de la sucesividad) de la espacialidad?, ¿no es en tanto que tiempo-espacio la forma esencialmente propia de los meros cuerpos en la que las almas participan sólo indirectamente? Evidentemente, sin una separación radical entre mundo de vida y mundo pensado científicamente esta negación de la espacialidad de lo psíquico se orientaba hacia el contenido real de experiencia. Todos los objetos del mundo

están esencialmente «corporeizados» y precisamente por ello todos tienen «participación» en el tiempo-espacio de los cuerpos; según su no-corporalidad, así pues, «indirectamente». Esto concierne a objetos espirituales de cualquier tipo, en primer lugar a las almas, pero también a los objetos espirituales de cualquier tipo (como obras de arte, como figuras técnicas, etc.). En cuanto a aquello que les da significación espiritual están «corporeizados» por la manera en la que «tienen» corporeidad. De manera impropia están aquí y allá y son coextensivos con sus cuerpos. De manera igualmente indirecta tienen también su haber-sido y su ser futuro en el tiempo-espacio de los cuerpos. La corporeización de las almas la experimenta cada cual de forma originaria tan sólo en sí. Aquello que constituye de forma esencialmente propia la somaticidad sólo lo experimento en mi soma, a saber: en mi constante e inmediato imperar —y exclusivamente en este cuerpo—. Sólo él me está dado, de forma originariamente conforme a sentido, como «órgano» y como desmembrado en órganos parciales; cada uno de sus miembros somáticos posee la peculiaridad de que puedo imperar en cada uno de ellos aisladamente: viendo con los ojos, palpando con los dedos, etc., así pues, puedo imperar sobre el percibir respectivo, tal y como precisamente reside en sus modos. Evidentemente, sólo en virtud de ello tengo percepciones y, como consecuencia ulterior, las restantes experiencias de objetos del mundo. Todo el imperar restante y, en general, toda referencialidad del Yo al mundo, está mediada por ello. Por medio del «imperar» corporal en la forma del empujar, elevar, resistir y cosas semejantes, yo, en tanto que Yo, actúo a distancia, primariamente sobre lo corporal de los objetos del mundo. Sólo a mi imperante ser-Yo lo experimento realmente como él mismo, de manera esencialmente propia, y cada cual sólo experimenta el suyo. Todo este imperar discurre en *modis* del «movimiento», pero el «yo muevo» del imperar (yo muevo palpando, chocando las manos) no es en sí mismo un movimiento espacial, corporal, que como tal pudiera percibirlo cualquier otro. Mi cuerpo, en particular, por ejemplo, la parte corporal «mano», se mueve en el espacio; el imperante hacer de la «cinestesis», que está corporeizado junto con el movimiento corporal, no reside él mismo en el espacio como un movimiento espacial, sino que sólo está co-localizado indirectamente en su marco. Sólo a partir de mi imperar originalmente experimentado, en tanto que la única experiencia original de la somatici-

dad como tal, puedo entender a otro cuerpo como soma donde otro yo, imperando, se corporeiza; así pues, lo comprendo mediado, mas sin embargo <en> una mediación de un tipo completamente diferente de aquella de la localización impropia que la funda. Sólo de este modo, para mí, otros sujetos-Yo forman parte firmemente de «sus» cuerpos y están localizados aquí y allá en el tiempo-espacio, así pues, de una manera impropia, inexistente para esta forma de los cuerpos, mientras que ellos mismos, y de igual modo las almas en general, consideradas de forma pura y esencialmente propia, no tienen absolutamente ninguna existencia en este tiempo-espacio.

Pero como consecuencia ulterior —si nos atenemos al mundo de vida que fundamenta originariamente el sentido de ser— la causalidad tiene también un sentido fundamentalmente diferente dependiendo si hablamos de causalidad natural o de «causalidad» entre lo anímico y lo anímico y entre lo corporal y lo anímico. Un cuerpo es lo que es en tanto que este cuerpo determinado: un substrato de cualidades «causales» localizado espacio-temporalmente en su propia esencia.[7] Así pues, si se hace desaparecer la causalidad, el cuerpo pierde su sentido de ser como cuerpo, su identificabilidad y diferenciabilidad como individualidad física. Pero el Yo es «éste», y posee la individualidad en sí y a partir de sí mismo, no a partir de

7. Desde el punto de vista del mundo de vida esto no indica otra cosa que un cuerpo como tal conlleva de antemano, junto con su sentido experiencial explicitable en sus cualidades esencialmente propias, el ser en su ser-así bajo las «circunstancias» respectivas. En primer lugar: forma parte de la estructura más general del mundo de vida el que el cuerpo, por así decirlo, tenga sus costumbres del ser en el ser-así, el que sea en un tipo conocido o, si nos resulta nuevo, que sea de un tipo que hay que aprender a conocer, un tipo en el que las cualidades explicables posean una copertenencia típica. Pero también forma parte de la típica forma mundano-vital el que los cuerpos tengan su conexión típica, en coexistencia (sobre todo, en un campo perceptual respectivo) y en sucesión; esto es, una típica constante universal espacio-temporal. En ésta reside el hecho de que todo cuerpo en cada caso experimentado no sólo esté ahí necesariamente junto con otros cuerpos, sino que esté ahí en tanto que es típicamente este cuerpo entre cuerpos que típicamente forman parte de él en una forma típica de copertenencia que discurre en una típica de sucesión. En consecuencia, cada cuerpo «es» tal y como es bajo «circunstancias»; la modificación de cualidades del uno remite a modificaciones cualitativas en el otro —pero tomado de un modo tosco y relativo, tal y como forma parte de modo esencialmente propio del mundo de vida; no se habla de causalidad «exacta», la cual remite a las substrucciones idealizantes de la ciencia.

la causalidad. Ciertamente, en virtud de la somaticidad corporal el Yo puede tornarse distinguible en su posición en el espacio corporal (posición que, en tanto que impropia, tiene que agradecer a su soma corporal) para todo otro y, en esta medida, para cualquiera. Pero la diferenciabilidad e identificabilidad para cualquiera en la espacio-temporalidad, junto con todas las condicionalidades psicofísicas que a este respecto entran en juego, no le dan ni la más mínima contribución a su ser en tanto que *ens per se*. En tanto que tal tiene de antemano en sí su unicidad. Para el Yo, tiempo y espacio no son principios de individuación; el Yo no conoce ninguna causalidad natural, la cual, según su sentido, es inseparable de la espacio-temporalidad; su actuar es un imperar yoico y éste acontece inmediatamente por medio de sus cinestesis en tanto que imperar en su soma, y sólo mediatamente (puesto que éste también es cuerpo) sobre otros cuerpos.

§ 63. Cuestionabilidad de los conceptos «experiencia externa» e «interna». ¿Por qué la experiencia de la cosa corporal mundano-vital, en tanto que algo «meramente subjetivo», no ha sido hasta ahora tema de la psicología?

El fundamental absurdo de querer considerar seriamente a hombres y animales como realidades dobles, como unión de dos realidades de diferente tipo, pero que hay que equiparar en su sentido de realidad y, en consecuencia, el querer investigar las almas de igual modo con el método científico-corporal, así pues, como si éstas fueran naturo-causales, este fundamental absurdo, dio como resultado la presunta autocomprensibilidad de un método que había que configurar de un modo análogo al de la ciencia natural. Ambas cosas tuvieron como consecuencia conceptual el falso paralelismo entre experiencia «interna» y «externa». Ambos conceptos quedaron oscuros en lo que hace a su sentido y función (su función científica para la física, la psicología, la psicofísica).

De una y otra parte las experiencias están pensadas como llevadas a cabo en el marco de una función teórica: la ciencia natural tiene que descansar en la experiencia externa, la psicología en la interna; en la primera estaría dada la naturaleza anímica, en la

última el ser psíquico, el ser anímico. En consecuencia, la experiencia psicológica se convirtió en una expresión equivalente de experiencia interna. Expresado con mayor exactitud: realmente experimentado es el mundo que es lisa y llanamente antes de toda filosofía y toda teoría, es decir, las cosas, piedras, animales, hombres que son. Todo ello está experimentado en el vivir-allí natural en tanto que «ahí» lisa y llanamente conforme a la percepción (como presente que es lisa y llanamente, con certeza de ser) o de un modo igualmente liso y llano como «habiendo sido ahí» conforme al recuerdo. A esta vida natural ya pertenece una reflexión lisa y llana posible y, ocasionalmente, necesaria. Entonces hace su entrada la relatividad, y aquello que en cada caso vale como existiendo-lisa y llanamente en el marco de la eventualidad de sus formas de dación en la misma vida, se transforma en una «mera apariencia subjetiva»; y, ciertamente, se denomina apariencia para lo uno en tanto que lo «ente mismo», lo uno que se presenta por corrección en la mirada que se dirige hacia el cambio de tales «apariciones», esto es, de nuevo en el marco de la relatividad. Y del mismo modo respecto de las demás modalidades de la experiencia o bien respecto de sus modalidades temporales correlativas.

Si estas consideraciones, ya meditadas cuidadosamente en otro contexto, las llevamos aquí a una claridad renovada y vivaz, surge entonces la siguiente cuestión: ¿por qué todo el fluyente mundo de vida no figura de inmediato con el comienzo de una psicología como lo psíquico y, ciertamente, como lo psíquico accesible en primer lugar, como primer campo de la interpretación tipológica de fenómenos psíquicos inmediatamente dados? Y correlativamente: ¿por qué la experiencia que hace que este mundo de vida se dé realmente como experiencia y que lleva a presente en él —especialmente en el *protomodus* de la percepción— las cosas meramente corporales, no se denomina experiencia psicológica, sino «experiencia externa», en un presunto contraste respecto de la experiencia psicológica? Naturalmente, existen diferencias en la manera de la experiencia mundano-vital según si se experimentan piedras, ríos, montañas o si, reflexionando, se experimenta su experimentar de ello y el restante hacer yoico, propio o también ajeno, como el imperar en el soma, por ejemplo. Esto puede constituir una diferencia significativa para la psicología y conducir a difíciles problemas, mas ¿cambia esto algo en el hecho de que todo lo mundano-vital es manifiestamente «algo subjetivo»? ¿Puede la psicología en tanto que ciencia universal tener otro tema que no sea lo subjetivo global? ¿No enseña una reflexión más profunda —no enmascarada naturalistamente— que todo lo subjetivo pertenece a una totalidad indivisible?

§ 64. El dualismo cartesiano como motivo de la paralelización. Del esquema 'ciencia descriptiva y ciencia explicativa' sólo queda justificado lo formal-más general

En el sentido de la ciencia natural galileana la naturaleza matemático-fisicalista es la objetivo-verdadera; ésta debe ser la que se manifieste en las apariciones meramente subjetivas. En consecuencia, es claro, y anteriormente ya hemos aludido a ello, que la naturaleza de la ciencia natural exacta no es la naturaleza realmente experimentada, la naturaleza del mundo de vida. Se trata de una idea surgida de una idealización y que substituye hipotéticamente a la naturaleza realmente intuida.* El método mental de la idealización es el fundamento para todo el método científico-natural (puramente científico-corporal) de descubrimiento de teorías y fórmulas «exactas», al igual que para su aplicación retrospectiva en el marco de la praxis que se mueve en el mundo de la experiencia real.

Así pues, aquí reside la respuesta —que es suficiente en el curso actual de la reflexión— a la pregunta planteada: ¿cómo es que la naturaleza mundano-vital, esto meramente subjetivo de la «experiencia externa», no fue incluida en la psicología tradicional como experiencia psicológica, sino que esta experiencia psicológica fue contrapuesta a la experiencia externa? El dualismo cartesiano exige trazar un paralelismo entre *mens* y *corpus* y la realización de la naturalización, implícita en tal paralelismo, del ser psíquico; y, en esta medida, también exige la paralelización de las metodologías exigidas. Ciertamente, la forma de la recepción de la geometría acabada de los antiguos explica el que casi fuera olvidada la idealización que determina enteramente su sentido, el que no se la requiriera ni se la echara de menos desde el lado psíquico como una realización realmente llevada a cabo desde un punto de vista originario y de una manera adecuada a lo psíquico. En cualquier caso,

* Cf. § 36. (*N. del e.*)

entonces tendría que haberse mostrado que de hecho nada tiene que buscar por este lado, puesto que aquí en modo alguno puede hablarse de cosas tales como perspectivación y cinestesis, de una medición o de un análogo de la medición.

El prejuicio del método idéntico produjo la expectativa de que se llegaría a una teorización firme y a una técnica metodológica sin una reflexión subjetivo-metodológica más profunda —llevándola a cabo con la modificación correspondiente—. Pero fue una vana experanza. La psicología nunca se tornó exacta, la paralelización no era realmente realizable y —como comprendemos— a partir de razones esenciales. Pues esto ya podemos decirlo aquí por mucho que haya que hacer en pro de la muy necesaria claridad universal y última, también para comprender por qué cada una de las configuraciones en las que coaguló la psicología dualista y psicofisiológica (o psicofisicalista) pudo tener en largos períodos la apariencia de una realización metodológica ajustada a su meta y mantener la convicción de un éxito continuo como ciencia realmente fontanal de lo psíquico; o también: para comprender por qué la empiria psicofísica, absolutamente legítima y totalmente indispensable, no podía ser considerada como el camino y la ejecución de una psicología auténtica y que satisfaciera el ser propio de lo psíquico. En cualquier caso, a partir de juiciosas razones, ya podemos decir lo siguiente: lo anímico, considerado puramente desde un punto de vista esencialmente propio, no tiene ninguna naturaleza, no tiene ningún en-sí en sentido natural susceptible de ser pensado, no tiene ningún en-sí espacio-temporalmente causal, ningún en-sí idealizable y matematizable, ninguna ley según el modelo de las leyes naturales; aquí no hay, como sucede en atención a la ciencia natural, teoría alguna susceptible de una referencialidad retrospectiva idéntica sobre el mundo de vida intuitivo, no hay ninguna observación ni ningún experimento que detente una función análoga para la teorización —a pesar de todas las erróneas autocomprensiones de la psicología empírico-experimental—. Pero puesto que faltaba la intelección fundamental, se mantiene en vigor la herencia del dualismo con la naturalización de lo anímico, pero con una oscuridad vaga, que ni siquiera deja aflorar la necesidad de una realización originaria y auténtica del dualismo de las ciencias exactas por ambas partes, realización que exigía su sentido.

De este modo, también quedaba a disposición como algo autoevidente el esquema '*ciencia descriptiva* y *teórico-explicativa*' —respecto de la psicología lo volvemos a encontrar fuertemente acentuado en *Brentano* y *Dilthey*— como en general sucede en el siglo XIX, en la época de los apasionados esfuerzos por llevar a cabo finalmente una psicología estrictamente científica que pudiera dejarse ver junto a la ciencia natural. Pero con esto en modo alguno queremos decir que el concepto de una descripción pura y el de una ciencia descriptiva y, como consecuencia ulterior, incluso la distinción entre método descriptivo y explicativo, no puedan encontrar ninguna aplicación en la psicología; ni mucho menos queremos decir esto, como tampoco negamos que tengan que distinguirse la pura experiencia de cuerpos y la experiencia de lo anímico, de lo espiritual. Lo que nos interesa es hacer transparente críticamente hasta sus últimas raíces el prejuicio naturalista o, más exactamente, el prejuicio fisicalista de toda psicología moderna; y, ciertamente, por una parte, en lo que se refiere a los nunca aclarados conceptos experienciales que guían la descripción y, por otra parte, <en lo que se refiere> al tipo de interpretación trazadora de paralelismos y homogénea del contraste entre disciplinas descriptivas y explicativas.

Ya se nos aclaró el hecho de que una psicología «exacta» como analogía respecto de la física (así pues, el paralelismo dualista de las realidades, métodos, ciencias) es un contrasentido. En consecuencia, tampoco podrá haber una psicología descriptiva que fuera el análogo de una ciencia natural descriptiva. Una ciencia del alma no puede guiarse de ninguna manera —tampoco en el esquema: 'descripción y explicación'— por una ciencia natural, ni tampoco puede dejarse aconsejar metodológicamente por ella. Sólo puede guiarse por su tema tan pronto como lo haya puesto en claro en su esencialidad propia. Sólo resta lo máximamente formal y universal, el hecho de que precisamente no se opere con conceptos verbales vacíos, de que uno no se mueva en la vaguedad, sino a partir de la claridad, a partir de la intuición que se da realmente a sí misma o, lo que es lo mismo, que uno se nutra a partir de la evidencia, esto es, que uno se nutra aquí a partir de la experiencia mundano-vital originaria o bien a partir de lo esencialmente propio de lo psíquico, y sólo a partir de ello. De esto resulta, como por todas partes, un sentido aplicable e indispensable de descripción y de ciencia descriptiva, así como, en un nivel más elevado, de «explicación» y de ciencia explicativa. La explicación, como realización de un nivel

más elevado, no indica entonces otra cosa que un método que sobrepasa el ámbito descriptivo, un ámbito realizable por medio de la intuición realmente experimentadora. Esto acontece sobre la base del conocimiento «descriptivo» y, en tanto que método científico, en el marco de un proceder inteligente que en último término se verifica en las daciones descriptivas. En este sentido formal-general existe para *todas* las ciencias el necesario nivel fundamental de la descripción y el nivel más elevado de la explicación. Pero esto sólo puede tomarse como un paralelismo formal y en cada ciencia tiene que encontrar la satisfacción de su sentido a partir de fuentes esencialmente propias, y el concepto de la verificación última no puede falsearse de antemano, como sucede en la física, por el hecho de que se acepte como proposiciones verificadoras en última instancia cualesquiera proposiciones de la esfera específicamente fisicalista (esto es, de la esfera matemáticamente idealizada).

§ 65. La puesta a prueba de la legitimidad de un dualismo empíricamente fundamentado, prueba por medio de la participación viva en el proceder fáctico del psicólogo y del fisiólogo

Así pues, si se entiende la descripción de este modo, tiene entonces que caracterizar el comienzo de la única psicología originariamente auténtica y de la única posible. Pero pronto se muestra que, como en general y también en particular aquí, no cabe comprar barata la claridad, la evidencia auténtica. Ante todo, como ya se ha indicado, las razones fundamentales contra el dualismo, contra la duplicidad de estratos que ya falsea el sentido experimental puramente mundano-vital, contra la realidad (mundano-vital) de ser físico y ser psíquico supuestamente homogénea en el más íntimo sentido de realidad, contra una homogeneidad de temporalidad e individualidad, todas estas razones son excesivamente filosóficas, están orientadas de forma excesivamente fundamental, como para poder causar una impresión persistente sobre los psicólogos y científicos de nuestra época, e incluso sobre los «filósofos». Se está cansado de las argumentaciones radicales que, sin embargo, no conducen a ningún acuerdo; de aquí que de antemano no se les preste excesiva atención y se confíe más bien en las realizaciones

indubitables llevadas a cabo en las grandes ciencias de la experiencia, en sus métodos reales, en su trabajo real con la experiencia, naturalmente, con la experiencia peculiar de cada campo, los físicos con la experiencia física, los biólogos con la biológica, los científicos del espíritu con la científico-espiritual. Ciertamente, con razón se denominan ciencias de la experiencia. Si no nos atenemos a las reflexiones en las que los científicos de la experiencia se pronuncian sobre su método y su trabajo, esto es, cuando filosofan (como, por ejemplo, en los discursos conmemorativos usuales), sino que nos atenemos al método y al trabajo reales mismos, es entonces cierto que aquí, a fin de cuentas, recurren constantemente a la experiencia. Pero si nos trasladamos a esta experiencia, ella muestra de inmediato —se nos objetará— en lo que hace a lo corporal y a lo espiritual que la trastocada interpretación dualista queda recogida en el pretendido sentido experiencial y autoriza al investigador a satisfacer el dualismo fundamentado realmente de forma puramente empírica y a operar con la experiencia interna y externa, con la temporalidad, con la realidad y la causalidad tal y como los científicos de la experiencia lo hacen; aunque el filósofo hable con ahínco de un contrasentido fundamental, nada puede contra el poder de la tradición. Ahora bien, ciertamente estamos lejos de abandonar nuestras objeciones y, en verdad, precisamente porque se diferencian tajantemente de todas las argumentaciones realizadas con conceptos históricamente recibidos y no interrogados de nuevo por su sentido originario, y porque estas mismas objeciones fueran sacadas de las fuentes máximamente originarias, como tendrá que probarlo fehacientemente cualquier examen de nuestra exposición. Sin embargo, con ello no queda aclarado explícitamente el proceder de las laboriosas ciencias de la experiencia, ni tampoco el sentido y los límites de su legitimidad, y, en especial, en lo que hace a la psicología, nuestro tema actual, no queda aclarado su proceder ininterrumpidamente psicofisiológico —su legitimidad y también sus tentaciones, y esto tanto en todas las formas metodológicas primitivas de los tiempos más antiguos, cuanto también en las altamente desarrolladas, desde la segunda mitad del siglo XIX—. No se destacó con claridad la necesidad de la distinción entre experiencia de cuerpos y experiencia del espíritu, ni tampoco el derecho reclamado de antemano a partir de aquí a albergar en lo psíquico también la experiencia del cuerpo, tal y como éste tiene constantemente significación

para el psicólogo, así pues, el derecho a convertir la universalidad de lo psíquico en una universalidad omniabarcante. Ciertamente, esto enreda en paradójicas dificultades. Pero las dificultades que puede desplazar un trabajo bueno y coronado por el éxito no pueden ser dejadas a un lado por una filosofía universal, sino que tienen que ser superadas, en tanto que la filosofía está ahí precisamente para despachar todas las anteojeras de la praxis y, en especial, de la praxis científica, y para despertar de nuevo, más aún, para salvar la intención verdadera y auténtica, la intención plena que la ciencia (y aquí la psicología) debería de realizar en tanto que el sentido que le es consubstancial. En esta medida no podemos ahorrarnos la tarea de preguntar retrospectivamente sobre el suelo máximamente general en el que brotan las tareas posibles tanto para la psicología como para cualquier ciencia objetiva, precisamente sobre el suelo de la experiencia en el que trabajan las ciencias de la experiencia y al que remiten cuando —rechazando toda «metafísica»— sólo pretenden seguir las inviolables exigencias de la experiencia.

§ 66. El mundo de la experiencia general; su típica regional y las abstracciones universales posibles en él: la «naturaleza» como correlato de una abstracción universal. El problema de la «abstracción complementaria»

Comenzaremos con una reflexión general en la que sólo repetimos, si bien profundizando, algo ya dicho anteriormente, para, a partir de una claridad originariamente vivaz, poder decir aquí algo decisivo sobre las preguntas planteadas. Ya sabemos que toda realización teórica de la ciencia objetiva tiene lugar sobre el suelo del mundo previamente dado —el mundo de vida— y sabemos que presupone un conocer precientífico y su transformación adecuada. La experiencia lisa y llana en la que está dado el mundo de vida es el fundamento último de todo conocimiento objetivo. Expresado desde un punto de vista correlativo: este mismo mundo, en tanto que el mundo que es (de un modo originario) para nosotros de manera precientífica puramente a partir de la experiencia, proporciona de antemano en su típica esencial todos los temas científicos posibles.

En primer lugar, tomaremos en consideración lo máximamente universal: que el universo está previamente dado como un universo de «cosas». En este sentido sumamente amplio «cosa» es una expresión para lo que es en última instancia, para «lo que tiene» propiedades, relaciones o ligazones últimas (como aquello donde se expone su ser), mientras que éste mismo ya no es «lo tenido» de este modo, sino precisamente «lo que tiene» en última instancia; dicho brevemente (pero de manera totalmente ametafísica): substrato último. Las cosas tienen siempre su típica concreta que se acuña en los substantivos del correspondiente idioma. Pero toda típica particular queda rebasada por la típica más universal de todas, la típica «regional». En la vida, esta típica es la que, con su constante universalidad fáctica, determina la praxis, y como esencialmente necesaria sólo se pone de relieve en un método de investigación teórica esencial. Me refiero a diferencias tales como cosas vivientes y sin vida; y en el círculo de las cosas vivientes a la diferencia de las cosas animales, esto es, aquellas que no sólo viven de una forma vegetativa, sino constantemente también en actos yoicos, frente a aquellas otras que viven de forma meramente vegetativa (como las plantas). Entre las cosas animales destacan los hombres, y hasta tal punto que sólo a partir de ellos tienen sentido de ser los otros animales en tanto que sus modificaciones. Entre las cosas sin vida se destacan las cosas humanizadas, esto es, aquellas que poseen significación (por ejemplo: sentido cultural) a partir de los hombres; además, de forma modificada, están las cosas correspondientes que remiten con sentido de forma análoga a la existencia animal, frente a las cosas que carecen de significación en este sentido. Es claro que tales diferenciaciones y agrupaciones máximamente universales, realizadas a partir del mundo de vida en tanto que el mundo de la experiencia original, son determinantes para las diferenciaciones de ámbitos científicos, al igual que también son determinantes, en virtud de las conexiones y superposiciones internas de las regiones, para las conexiones internas de las ciencias. Por otra parte, también las abstracciones universales, que abarcan todas las concreciones, codeterminan al mismo tiempo los temas para las ciencias posibles. Sólo la Modernidad ha recorrido este último camino, y precisamente él es el que aquí despierta nuestro interés. La ciencia natural de

la Modernidad, estableciéndose como física, tiene su raíz en la consecuente abstracción en cuyo marco sólo *quiere* ver corporeidad en el mundo de vida. Toda «cosa» «tiene» corporeidad, a pesar de que, como sucede con un hombre o con una obra de arte, no sea meramente corporal, sino que, como todo lo real, tan sólo «corporeiza». El mundo, en tal abstracción llevada a cabo con consecuencia universal, se reduce a la naturaleza abstracto-universal, el tema de la pura ciencia natural. Sólo de aquí sacó su sentido posible, en primer lugar, la idealización geométrica y, después, toda teorización matematizante ulterior. Esta teorización descansa en la evidencia de la «experiencia externa», que en verdad es, pues, abstractiva. Pero en el marco de la abstracción tiene sus formas esenciales de exposición, sus relatividades, sus formas de motivar idealizaciones, etc.

Ahora bien, ¿qué sucede con las almas humanas? Experimentadas concretamente son hombres. Sólo después de la abstracción respecto de su corporeidad —en el marco de la abstracción universal que reduce el mundo a un mundo de cuerpos abstractos— surge la pregunta, que se ofrece tan autoevidentemente, por la «contraparte», esto es, por la abstracción complementaria. Después de que la «parte» corporal pasa a formar parte de la tarea general de la ciencia natural y encuentra aquí su tratamiento teóricamente idealizante, la tarea de la psicología queda caracterizada como la tarea «complementaria»: precisamente someter el lado anímico a un tratamiento teórico correspondiente y en el marco de una universalidad correspondiente. Con esto, como casi podría parecer de forma inobjetable, esto es, realmente sobre el mero fundamento de la experiencia mundano-vital y al margen de toda injerencia metafísica, ¿queda fundamentada la ciencia dualista del hombre y se asigna a la psicología su sentido originario? De este modo, se procede, en primer lugar, con el reino del hombre y, a continuación, evidentemente de la misma manera, con el reino animal. En esta medida, como consecuencia ulterior —así lo parece—, también sería ordenado de antemano el proceder de las ciencias de la espiritualidad social y de la espiritualidad cosificada (de las ciencias del espíritu). Como enseña la abstracción correlativa el hombre es, en efecto (y del mismo modo todo lo real desde un punto de vista animal), algo real biestratificado, y está dado como tal en la experiencia puramente mundano-vital, en la pura experiencia; así pues, para la ciencia regional del hombre se exige evidentemente aquello que, en contraste con la psicología social, se denomina a veces psicología individual. Los hombres, concretos en la espacio-temporalidad del mundo, han distribuido sus almas, abstractamente puestas de relieve, en los cuerpos, los cuales, en la consideración puramente natural de los cuerpos, conforman un universo que hay que considerar íntegramente en sí. Las mismas almas, por mor de la corporeización, están separadas las unas de las otras, así pues, no conforman en su propio estrato abstracto un universo íntegro paralelo. Por lo tanto, la psicología sólo puede ser ciencia de lo universal de almas *singulares* —esto se desprende de la manera como estas almas están determinadas en su esencialidad propia por medio de la conexión psicofísica, por medio de su co-disposición en la naturaleza universal—. Esta psicología individual tiene entonces que ser el fundamento para una sociología y, del mismo modo, para una ciencia de la espiritualidad cosificada (de la cultura-cósica), la cual remite por su propio sentido al hombre como persona, esto es, a la vida anímica. También cabe transferir todo esto analógicamente —en tanto que alcance la analogía— a los animales, a la sociedad animal, al mundo circundante en una significación específicamente animal.

Con esta reflexión retrotraída al suelo de la empiria mundano-vital, esto es, a la fuente de evidencia que hay que interrogar aquí en última instancia, ¿no queda justificado el dualismo tradicional de corporalidad y espiritualidad anímica, o bien la ligazón dualista entre, por una parte, la fisiología como ciencia de la corporalidad humana (y también animal) y, por otra parte, la psicología como la ciencia del «lado anímico» del hombre? Y más aún, ¿no queda este dualismo incluso mejorado frente a la tradición racionalista que partía de Descartes y que también continuaba actuando en el empirismo, mejorado en tanto que es liberado de toda substrucción metafísica por el hecho de que no desea ser otra cosa que la fiel expresión de aquello que enseña la misma experiencia? Ciertamente, no es este del todo el caso en la forma en la que la «experiencia» es entendida por los psicólogos y los fisiólogos y los físicos, y nosotros hemos corregido su sentido decisivo para el trabajo frente a una autointerpretación sumamente habitual. Queda un resto metafísico en el hecho de que los científicos de la naturaleza consideran a la naturaleza como concreta y pasan por alto la abstracción en cuyo marco su naturaleza se ha configurado en tema científico. Por ello también queda adherido a las almas algo de una substan-

cialidad propia, si bien se trata de una substancialidad no independiente, puesto que, como enseña la experiencia, lo anímico sólo puede aparecer en el mundo en ligazón con cuerpos. Pero antes de poder plantear ulteriores y ahora importantes preguntas teníamos que dar este paso. En primer lugar, teníamos que ayudar a la empiria a su autocomprensión, teníamos que hacer visible por medio de la reflexión aquello que era su operar anónimo, a saber: la «abstracción» descrita. De este modo somos, pues, más fieles a la empiria que los psicólogos y los científicos naturales; cae el último resto de la teoría cartesiana de las dos substancias, en tanto que precisamente las abstracciones no son «substancias».

§ 67. El dualismo de las abstracciones que fundamentan la experiencia. El continuo efecto histórico del enfoque empirista (de Hobbes a Wundt). Crítica del empirismo de datos

Pero llegado este momento hay que preguntarse qué es lo que realmente tiene sentido y se conserva del dualismo y de la «estratificación» en los hombres y en los animales, estratificación que, con la abstracción, ha alcanzado una nueva justificación. Intencionadamente no hemos hecho ningún uso de nuestra primera crítica a este dualismo, de nuestra indicación del modo fundamentalmente secundario de la localización e individuación espacio-temporal del ser anímico; hemos querido familiarizarnos completamente con el empirismo psicofísico-dualista de los científicos para dictaminar el desenlace en el contexto universal del mundo total de la experiencia en tanto que protosuelo. Junto a intelecciones nuevas, que como se mostrará son fundamentalmente esenciales para la comprensión de la auténtica tarea de la psicología, también volveremos a encontrar aquellas antiguas intelecciones que hemos mencionado antes.

Enlacemos con la abstracción ya discutida, abstracción que bien pronto desvelará sus ocultas dificultades. Tomémosla de una forma totalmente simple y natural como dirección diferenciada de la mirada y de los intereses sobre la base de la experiencia concreta acerca del hombre. Evidentemente, podemos centrar la atención en su mera corporeidad y estar interesados en ésta de una forma consecuente y unilateral, y lo mismo podemos hacer respecto de la contraparte, interesándonos puramente por lo anímico. Con ello parece que la distinción entre experiencia «interna» y «externa» (y, en primer lugar, la percepción) queda clara sin mayores inconvenientes, con una legitimidad inviolable, al igual que también queda clara la diferenciación del mismo hombre en dos lados o estratos reales. A la pregunta: ¿qué forma parte del lado psíquico y qué es lo que de este lado es dación puramente de la percepción interna?, se contestará habitualmente lo siguiente: es una persona, substrato de propiedades personales, de disposiciones psíquicas originarias o adquiridas (capacidades, costumbres). Pero esto vuelve a remitir a una fluyente «vida de consciencia», a un transcurso temporal en el que, en primer lugar, se pondría de relieve especialmente el séquito de actos-yoicos, pero sobre un subfondo de estados pasivos. Esta corriente de «vivencias psíquicas» sería aquello que se experimenta en toda actividad abstractiva dirigida hacia lo anímico. La esfera de presencia-presente de las vivencias psíquicas de un hombre sólo sería percibida directa y auténticamente (y, como incluso se piensa, con una evidencia particularmente apodíctica) por él mismo, en tanto que su «percepción interna»; la esfera de los otros sólo sería percibida en el marco de la forma experimental mediata de la «compenetración empática». Al menos de este modo, si es que no se reinterpreta esta forma experiencial —como antes era habitual— como inferencia.

Sin embargo, nada de esto es tan sencillo y tan evidente como se admitía desde hace siglos sin mayores reflexiones. Hay que poner en tela de juicio seriamente una psicología surgida de la abstracción paralela sobre la base de una «percepción interna» paralela respecto de la percepción externa y sobre la base de la restante experiencia psicológica; más aún, aprehendida de este modo es algo imposible. Evidentemente, esto concierne a todo dualismo de los dos lados o estratos reales, tanto al dualismo que apela puramente a la intuición experiencial, cuanto al de las ciencias del hombre.

Desde un punto de vista histórico nos interesa tomar en consideración la psicología empirista y el sensualismo dominante en ella desde los tiempos de un Hobbes o de un Locke, sensualismo que ha corrompido la psicología hasta nuestros días. En esta primera configuración del naturalismo, y supuestamente sobre la base de la experiencia, el alma, en tanto que una esfera propia y real de datos psíquicos, está separada por sí en la unidad cerrada de un espacio

consciencial. La ingenua equiparación de estas daciones de la experiencia psicológica de datos con aquellas daciones de la experiencia de cuerpos conduce a una cosificación de las primeras; la constante mirada sobre la modélica ciencia natural hace caer en la tentación de concebirlas como átomos anímicos o como complejos de átomos, y de trazar un paralelismo entre las tareas de uno y el otro lado. Las facultades anímicas o, como se preferirá decir más tarde, las disposiciones psíquicas se convierten en análogos de las fuerzas físicas, en nombres para propiedades del alma meramente causales, sea de aquéllas que le pertenecen de forma esencialmente propia, sea de aquéllas surgidas a partir del enlace causal con el soma —en cualquier caso, en una concepción idéntica por ambas partes de realidad y de causalidad—. Ciertamente, ya en Berkeley y Hume se anuncian las enigmáticas dificultades de una interpretación semejante del alma e instan hacia un dualismo inmanente que absorbe uno de los miembros del «paralelismo». Pero hasta el siglo XIX esto no modifica nada la forma de trabajo fáctica de la psicología y de la fisiología que supuestamente siguen a la experiencia. El naturalismo «idealista» de la filosofía inmanente de aquellos sucesores de Locke cabe transpasarlo fácilmente a la psicología dualista. Se superaron las dificultades teórico-cognoscitivas que tan perceptibles hizo el ficcionalismo humeano —precisamente mediante la «teoría del conocimiento»—. Se trataba de reflexiones interesantes, pero que lamentablemente esquivaron el radicalismo auténtico; su finalidad consistía en justificar posteriormente aquello que se hace sin más en el empeño natural: seguir la evidencia de la experiencia. De este modo, la adquisición constantemente en aumento de datos empíricos, evidentemente llenos de valor, alcanzó la apariencia de un sentido que había que entender filosóficamente. Una muestra de tales interpretaciones metafísico-teórico-cognoscitivas que siguen a la ciencia la tenemos en las reflexiones de Wundt y su escuela, con la teoría de los «dos puntos de vista», esto es, la evaluación teórica de la única experiencia general en el marco de una «abstracción» doble. Aparentemente, esta teoría se encuentra en el camino de superar toda metafísica tradicional y de conducir a una autocomprensión de la psicología y de la ciencia natural; pero en verdad sólo reinterpreta el naturalismo dualista empirista en un naturalismo monista con dos caras paralelas —así pues, nos encontramos ante una modificación del paralelismo spinoziano—. Por lo demás, tanto en esta

forma wundteana, cuanto en las otras formas de justificación de la psicología ligada al dualismo empirista, se permanece en la interpretación naturalista de datos de la consciencia según la tradición lockeana, lo cual no impide, sin embargo, hablar de representación, de voluntad, de valor y de establecimiento de fines como daciones de conciencia, sin plantear radicalmente la pregunta de cómo a partir de tales datos y de su causalidad psíquica debe ser entendida aquella actividad de la razón que es la presuposición de todas las teorías psicológicas, en tanto que realización suya, mientras que en estas mismas teorías debe presentarse, sin embargo, como un resultado entre los resultados.

§ 68. La tarea de una exposición pura de la consciencia como tal: la problemática universal de la intencionalidad (el intento de Brentano de reforma de la psicología)

Aquí, lo primero es superar la ingenuidad que convierte la vida consciencial en la que, y en virtud de la que, el mundo es para nosotros —en tanto que universo de experiencia real y posible— una propiedad real del hombre, real en el mismo sentido que su corporalidad; así pues, según el siguiente esquema: en el mundo tenemos cosas de diferentes peculiaridades, entre ellas también aquellas que experimentan, conocen racionalmente, etc., aquello que está fuera de ellas. O, lo que viene a ser lo mismo, lo primero, y ciertamente en primer lugar en la inmediata autoexperiencia reflexiva, es tomar la vida de consciencia absolutamente al margen de prejuicios como aquello que se da ahí como ello mismo de una forma totalmente inmediata. Aquí se encuentran en dación inmediata nada menos que datos cromáticos, datos acústicos y los restantes datos de la «sensación» o datos que afectan al sentimiento, datos volitivos, etc., esto es, no se encuentra nada de aquello que en la psicología tradicional se presenta autoevidentemente como lo dado inmediatamente de antemano. Se encuentra, por el contrario, como ya vio Descartes (hacemos abstracción, naturalmente, de sus restantes intenciones) el *cogito*, la *intencionalidad* en las configuraciones dignas de confianza acuñadas lingüísticamente como todo lo real mundano-vital: el «yo veo un árbol que es verde; escucho el rumor de sus hojas, huelo sus brotes», etc.; o: «yo recuerdo mi época

escolar», «estoy afligido ante la enfermedad de un amigo», etc. No encontramos ahí otra cosa que «consciencia de...» —la consciencia en un sentido máximamente amplio que aún hay que investigar en toda su amplitud y en sus *modis*.

Este es el lugar para mencionar el extraordinario mérito que conquistó Brentano en virtud del hecho de que, en su intento de reforma de la psicología, comenzó con una investigación acerca del carácter peculiar de lo psíquico (en contraste con lo físico) y demostró la intencionalidad como uno de sus caracteres; así pues, la ciencia de los «fenómenos psíquicos» tiene que ver por todas partes con vivencias de consciencia. Sin embargo, por desgracia quedó preso en lo esencial de los prejuicios de la tradición naturalista, prejuicios que aún no quedan superados cuando los datos anímicos son aprehendidos, en vez de como datos sensuales (aunque sea del «sentido» externo y del interno), como datos del notable tipo de la intencionalidad, esto es, dicho de otra manera, cuando sigue en vigor el dualismo, la causalidad psicofísica. También forma parte de este contexto su idea de una psicología descriptiva como paralela de la ciencia natural descriptiva, como muestra el proceder paralelo —con el establecimiento de la tarea de la clasificación y análisis descriptivo de los fenómenos psíquicos, completamente en el sentido de la interpretación tradicional desde antiguo de la relación entre ciencias naturales descriptivas y explicativas. Todo esto no habría sido posible si Brentano hubiera penetrado hasta el verdadero sentido de la tarea de investigar la vida consciencial como vida intencional y, ciertamente, en primer lugar —puesto que estaba en cuestión la fundamentación de la psicología como ciencia objetiva— sobre el suelo del mundo previamente dado. De este modo, sólo planteó formalmente una psicología de la intencionalidad como tarea, sin tener absolutamente ningún punto de apoyo para acometerla. Lo mismo vale para toda su escuela, la cual, al igual que él mismo, seguía consecuentemente sin admitir lo decisivamente nuevo de mis *Logische Untersuchungen* (a pesar de que en las mismas se traducía su exigencia de una psicología de los fenómenos intencionales). Su novedad no residía en modo alguno en las meras investigaciones ontológicas que tuvieron un efecto unilateral en contra del sentido más íntimo de la obra, sino en las investigaciones orientadas subjetivamente (especialmente las investigaciones V y VI del segundo volumen de 1901) en las que se hace justicia por vez

primera a las *cogitata qua cogitata* en tanto que momentos esenciales de toda vivencia consciencial tal y como ésta está dada en la experiencia interna auténtica, y, entonces, pasan de inmediato a dominar todo el método del análisis intencional. De este modo, aquí se problematiza por vez primera la «evidencia» (este rígido ídolo lógico), se la libera del favoritismo de la evidencia científica y se la amplía en la dirección de la autodación original universal. Se descubre la auténtica síntesis intencional en la síntesis de varios actos que confluyen en un acto, donde en la peculiar forma de ligazón a partir de uno y otro sentido no surge meramente un todo, una unión cuyas partes continúan detentando sentido, sino un único sentido en el que estas mismas partes están abarcadas, pero conforme a sentido. Aquí también se anuncia ya la problemática de la correlación y, de este modo, en esta obra residen de hecho los primeros comienzos, ciertamente muy imperfectos, de la «fenomenología».

§ 69. El método fundamental psicológico de la «reducción fenomenológico-psicológica». (Primera característica: 1. el ser-referido intencional y la epojé; 2. niveles de la psicología descriptiva; 3. establecimiento del «espectador desinteresado».)

Sin embargo, esta crítica a la psicología de datos y también a la psicología que a la manera de Brentano toma en consideración la intencionalidad necesita una justificación sistemática. Tomemos en consideración más detalladamente la autoevidencia antes expuesta de la supuesta lisa y llana fundamentación experiencial del dualismo, de las abstracciones paralelas, del divorcio entre experiencia externa e interna en tanto formas experienciales abstractivas adscritas respectivamente a la ciencia natural y a la psicología. Si dirigimos en particular nuestra atención a la experiencia anímica, «interna», entonces no ocurre como si en la experiencia lisa y llana de un hombre, abstrayendo de toda naturaleza, encontráramos sin más su vida puramente anímica en tanto que un estrato real y propio de él de vivencias intencionales, esto es, como si alcanzáramos realmente una contraparte lisa y llana de la abstracción que ofrece como tema su pura corporalidad. En la experiencia lisa y llana del mundo

encontramos hombres referidos intencionalmente a cualesquiera cosas, animales, casas, campos, etc., esto es, los encontramos en tanto que afectados consciencialmente por estas cosas, mirándolas activamente, percibiendo en general, acordándose activamente de ellas, reflexionando, planeando, actuando sobre ellas.

Si como psicólogos abstraemos en un hombre de su soma corporal (en tanto que perteneciente al tema científico-natural), esto no altera nada en estas referencialidades intencionales a lo mundanamente real. El hombre que las realiza está seguro de la realidad de las cosas reales con las que se ocupa y también el psicólogo, que tematiza en cada caso a un hombre y re-comprende lo que este hombre percibe, piensa, trata, etc., tiene sus certezas en lo que hace a las cosas concernidas. Aquí hay que reparar en lo siguiente: las intencionalidades de una persona (aprehendida ésta ya bajo la abstracción de la somaticidad), intencionalidades experimentadas de forma simple y natural y que alcanzan articulación lingüística, estas intencionalidades tienen el sentido de *referencias reales* entre la persona y otras realidades. Naturalmente, estas realidades no son partes constitutivas del propio ser psíquico de la persona que se refiere a las realidades concernidas, mientras que, sin embargo, tenemos que adscribir su pensar, percibir, valorar, etc., a su propio ser. Así pues, para alcanzar el puro y auténtico tema de la exigida «psicología descriptiva» se necesita un método ejercido con plena consciencia, al cual —en este contexto en tanto que método de la psicología— denomino la reducción *fenomenológico-psicológica.* (En qué relación está con la reducción transcendental, esto, lo dejamos por el momento abierto.)

En tanto que psicólogo me encuentro ingenuamente sobre el suelo del mundo pre-dado intuitivamente. En él están distribuidas las cosas, los hombres y los animales con sus almas. Ahora bien, deseo exponer a modo de ejemplo, y luego en general, lo concreto-esencialmente propio de un hombre puramente en su ser espiritual, anímico. De esto esencialmente propio del alma forman parte todas las intencionalidades, por ejemplo, las vivencias del tipo «percibir», exactamente tal y como las realiza la persona que sirve como ejemplo, y constantemente de modo tal que no se acepte nada que exceda el ser propio de la persona, del «alma». En el percibir esta persona es consciente de lo percibido. Pero sea que el percibir tenga el *modus* de un acto que considera y expone, o el del pasivo tener-consciencia del inadvertido transfondo de lo advertido, una cosa queda clara: pase lo que pase con la cuestión del ser o no ser de lo percibido, tanto da si la persona que percibe se engaña sobre ello, y también si yo, el psicólogo, también me engaño, yo que comparto sin más la confianza en lo percibido cuando reconstruyo todo esto para comprenderlo, todo ello tiene que quedar al margen de mi consideración en tanto que psicólogo. Nada de ello pueda pasar a formar parte de la descripción psicológica de la percepción. Tanto da si ser o apariencia: esto no altera en nada el que el sujeto concernido realice de hecho, por ejemplo, una percepción, tenga de hecho la consciencia de «este árbol ahí»; el que aquí realice aquella certeza lisa y llana que pertenece a la esencia del percibir, precisamente la de la existencia lisa y llana. Así pues, todos los enunciados descriptivos realmente inmediatos sobre personas, sobre sujetos-Yo, tal y como están dados lisa y llanamente en el marco de la experiencia, sobrepasan necesariamente lo esencialmente propio desde un punto de vista puro de estos sujetos. Sólo mediante el peculiar método de la epojé podemos alcanzarlo puramente. Se trata de una epojé respecto de la validez; en el caso de la percepción nos abstenemos de la co-realización de la validez que realiza la persona que percibe. Esto está en nuestra libertad. No cabe modalizar sin más ni más y arbitrariamente una validez, no se puede transformar la certeza en duda, en negación, ni el agrado en desagrado, el amor en odio, el deseo en rechazo. Pero cabe abstenerse sin más ni más de cualquier validez, esto es, cabe dejar de consumarla respecto de cualesquiera fines. Pero a este respecto es necesario añadir una reflexión ulterior. Todo acto es para la persona del acto un ser-cierto o una modalidad del ser-cierto (ser-dudoso, ser-presumiblemente, ser-nulo) con un contenido respectivo. Pero al mismo tiempo este ser-cierto o, como también decimos, este tener-en-vigencia, tiene también sus diversificaciones esenciales, por ejemplo, la certeza de ser se diferencia de la certeza de valor y ambas, a su vez, se diferencian de la certeza práctica (por ejemplo, la de un propósito), y cada una de ellas tiene sus modalidades. Además, tenemos diferencias en las vigencias de los actos en virtud de la *implicación* de otros actos y de las vigencias implícitas en ellos, por ejemplo: en virtud de la consciencia de horizonte que circunda a todo acto.

Prescindamos de que ya en el concepto de consciencia de «horizonte», de que en la intencionalidad de horizonte, están abarcados

muy diferentes *modi* de una intencionalidad «inconsciente» en el sentido lingüístico estricto habitual y que, sin embargo, cabe mostrar que es co-viviente e incluso co-funcionante de diversas maneras, *modi* estos que tienen sus propias modalidades de validez y sus propias formas de transformarla. Pero por encima de ello, como cabe mostrar con un análisis más exacto, todavía existen intencionalidades «inconscientes». A ellas pertenecerían los afectos reprimidos —puestos al descubierto por la más reciente «psicología de la profundidad» (con cuyas teorías no nos identificamos por ello)— del amor, de la humillación, del resentimiento y las formas de conducta motivadas inconscientemente por estos afectos. También ellos tienen sus *modi* de validez (certezas de ser, certezas de valor, certezas voluntarias y sus transformaciones modales) y, de este modo, entra en consideración de antemano para todos ellos aquello que nos hemos puesto en claro con el ejemplo de la percepción. Con la mira puesta en una psicología pura, el psicólogo no puede permitir que sigan en vigencia las —como siempre— heterogéneas valideces de las personas que constituyen su tema; en general, no puede adoptar ni tener ninguna postura propia frente a ellas a lo largo de su investigación. Y esto universalmente y de antemano en lo que hace a todas las intencionalidades aún desconocidas en estas personas y aún ocultas para él en las profundidades de su vida, naturalmente prescindiendo también de si para la misma persona son conscientes o inconscientes en un sentido peculiar. Esto abarca todas las habitualidades, todos los intereses, que duran un lapso de tiempo o que dominan toda la vida. De antemano y de una vez por todas el psicólogo se abstiene en su vida profesional, y cuando la ejerce, de todo «co-estar-interesado» en los intereses de sus personas temáticas. En el momento en el que contraviene esto se sale de su tema. Inmediatamente a partir de las intencionalidades en las que las personas (de forma puramente anímica) son en sí mismas y para sí mismas aquello que son, a partir del «referir-se» y del estar-referido inmanente propio de ellas, surgirán referencialidades reales entre estas personas y cualesquiera objetos del mundo externos a ellas, en cuyas referencialidades reales están ellas amalgamadas.

Pero la psicología descriptiva encuentra su tema específico en lo esencialmente propio desde un punto de vista puro de las personas como tales, en tanto que sujetos de una vida en sí exclusivamente intencional, una vida que, en especial en tanto que alma individual,

hay que considerar como una conexión propia puramente intencional. Pero toda alma también está en la mancomunación con otras almas en tanto que intencionalmente ligadas, esto es, está en una conexión puramente intencional, internamente cerrada desde un punto de vista esencialmente propio: la conexión de la intersubjetividad. Esto aún nos ocupará. Pero lo que aquí nos sale al paso como algo sumamente digno de atención es esta doble manera de los sujetos de poder tematizarse, de poder mostrar en una actitud doble cualidades esencialmente correspondientes, por muy distintas que sean: por una parte, un referirse puramente interno de las personas a las cosas que les son conscientes y que están en vigencia intencionalmente para ellas en el marco del mundo que está en vigencia intencionalmente para ellas; por otra parte, el estar-en-referencia real de las personas en tanto que realidades en el mundo real respecto de las cosas de este mundo. La psicología puramente descriptiva tematiza a las personas en la pura actitud interna de la epojé, y esto da como resultado su tema: el alma.

Naturalmente, aquí tomamos el concepto de una psicología descriptiva con la misma amplitud que el de las otras ciencias descriptivas, las cuales no se atan a las meras daciones de la intuición directa, sino que también realizan sus inferencias sobre aquello que no es realizable en tanto que realmente siendo mediante ninguna intuición realmente experiencial, sino que tiene que ser representable en el marco de intuiciones analógicamente modificadas. De este modo, la geología y la paleontología son «ciencias descriptivas» a pesar de que se extienden hasta períodos climáticos de la tierra en los que las intuiciones analógicas de los seres vivos inducidos no pueden representarse por principio para una experiencia posible. Naturalmente, algo similar vale para una psicología descriptiva. También ella tiene su reino de múltiples fenómenos psíquicos que hay que inferir de forma sumamente mediata. Pero delante va lo experimentable inmediatamente. Pero la psicología —decíamos— sólo alcanza su tema gracias a una epojé universal respecto de toda validez. Sus primeros puntos de ataque los tiene en las intencionalidades reales que se destacan en la actitud natural, en las formas de comportamiento del hombre en el hacer y dejar de hacer. Y, de este modo, la psicología aprehende en primer lugar en ellas algo «interno», por medio de la abstención respecto de la co-validez. Pero con ello todavía no se convierte en una psicología realmente descriptiva;

con ello todavía no alcanza su campo de trabajo puro y cerrado en sí, no alcanza un «alma pura», no alcanza el universo cerrado en sí de las almas puras en su cerrazón esencialmente propia y absolutamente intencional. A este respecto se requiere, y ciertamente de antemano, una epojé universal del psicólogo. «De un golpe» tiene que poner fuera de circulación en las valideces la totalidad de todas las co-valideces que explícita o implícitamente realizan las personas temáticas; y esto lo son todas las personas en general. Pues la psicología tiene que ser, en efecto, la ciencia universal de las almas, el paralelo respecto de la ciencia universal de los cuerpos, y así como esta última es de antemano ciencia en el marco de una «epojé» universal, en el marco de una actitud profesional habitual e instituida de antemano, y desea investigar abstractivamente tan sólo lo corporal en sus conexiones esencialmente propias, así también sucede con la psicología. En consecuencia, también ella exige su actitud «abstractiva» habitual. Su epojé concierne a todas las almas, así pues, también a la propia del mismo psicólogo: aquí reside la abstención respecto de la co-realización de sus propias valideces ejercidas en relación a lo real del mundo objetivo en la forma de la vida cotidiano-natural; ello, en tanto que psicólogo. El psicólogo establece en sí mismo al «espectador desinteresado» y al investigador tanto de sí mismo como de todos los otros, y esto de una vez por todas, es decir, para todos los momentos profesionales del trabajo psicológico. Pero la epojé tiene que llevarse a cabo de manera realmente universal y, en esta medida, radicalmente. No puede pensarse, por ejemplo, como una epojé crítica, ya esté al servicio de la autocrítica o de la crítica a otros, ya esté al servicio de una crítica teórica o de una crítica práctica. Tampoco puede pensarse —en el marco de una intención filosófica universal— como una crítica universal de la experiencia, de la posibilidad de conocer verdades en sí para un mundo que es objetivamente; y, naturalmente, tampoco puede ser pensada como una epojé agnóstico-escéptica. En todo ello se adoptan posiciones. Pero el psicólogo, repetimos, no puede adoptar ni tener como tal en el marco de su investigación ninguna posición, no puede concordar ni rechazar, no puede mantener<se> en una oscilación problemática, etc., como si tuviera que tener voz respecto de las valideces de las personas que constituyen su tema. En tanto que no alcance esta actitud como una actitud seria e instituida conscientemente no ha alcanzado su tema real, y

tan pronto como la interrumpe ya lo ha perdido. Sólo en esta actitud tiene como su horizonte de trabajo el «mundo»-interno de los sujetos, «mundo»-interno esencialmente unitario y absolutamente cerrado en sí, y sólo aquí tiene a la unidad global universal de la vida intencional: en la proto-originalidad de su propia vida, pero, a partir de aquí, en los que viven con él y en su vida, donde la vida de cada cual, junto con su propia intencionalidad, se extiende hasta la vida de todos los demás, y donde todos están entrelazados, de diferentes maneras más próximas y más cercanas, en una comunidad de vida. Al psicólogo le es accesible temáticamente —en medio de ello pero en su actitud de «espectador desinteresado»— toda vida intencional tal y como la vive todo sujeto y toda comunidad particular de sujetos; le es accesible temáticamente las realizaciones de actos, el hacer perceptual y experimental de cualquier manera, las cambiantes opiniones acerca del ser, las opiniones volitivas, etc. De este modo, el psicólogo tiene como su tema más próximo y más fundamental la pura vida de actos de las personas, así pues, en primer lugar, la vida consciencial en sentido estricto. Esta vida es, por así decirlo, el lado superficial que se le hace visible en primer término de este mundo espiritual; y sólo paulatinamente se descubren las profundidades intencionales. Por otra parte, en el tanteante trabajo experiencial también se revelan el método y la conexión sistemática de las cosas. Ciertamente, se necesitó toda la larga historia de la filosofía y de sus ciencias hasta que pudo motivarse la consciencia de la necesidad de esta radical reorientación y la resolución de conservarla con consciente consecuencia, y, además, la intelección de que sólo por medio de una psicología descriptiva semejante podía la psicología cumplir su peculiar sentido de ciencia y satisfacer el sentido legítimo de la temática psicofísica, en el marco de una delimitación adecuada de su propio sentido legítimo.

§ 70. Las dificultades de la «abstracción psicológica». (La paradoja del «objeto intencional», el protofenómeno intencional del «sentido»)

La ciencia natural alcanza su tema por medio de una abstracción universal respecto de todo lo espiritual, abstracción que hay que realizar lisa y llanamente; la psicología no puede alcanzar su

tema tan sencillamente por medio de una contra-abstracción realizada lisa y llanamente respecto de todo lo meramente corpóreo. El camino hacia su autocomprensión, incluso después de la epojé fenomenológica reconocida como necesaria, está refrenado por extraordinarias dificultades, más aún, por extrañas paradojas que tienen que ser aclaradas y superadas una después de otra. Esto nos ocupará de aquí en adelante. En la cima se encuentra la paradójica dificultad de los *objetos intencionales como tales.* Enlacemos con la siguiente pregunta: ¿qué ha sucedido con todos los objetos conscientes (según diferentes *modi* de validez), en la «consciencia» de los sujetos, objetos que antes de la epojé fueron puestos como siendo realmente (o como siendo posiblemente, o también como no siendo)?, ¿qué ha sucedido con estos objetos si en la epojé del psicólogo debe inhibirse la toma de postura respecto de toda posición semejante? Respondemos: precisamente la epojé no sólo libera la mirada para las intenciones que discurren en la pura vida intencional (las «vivencias intencionales»), sino también para aquello que ellas, en sí mismas, en su propio qué-contenido, ponen en vigencia en cada caso como su objeto, y de qué manera lo hacen: en cuáles modalidades de validez o modalidades de ser, en cuáles modalidades temporales subjetivas, presente conforme a la percepción, pasado conforme al recuerdo, esto es, habiendo sido presentes, etc.; con qué contenido de sentido, con qué tipo objetual, etc. La intención y la objetualidad intencional como tal y, entonces, éstas en el «cómo de sus maneras de dación» se convierten en un riquísimo tema, en primer término en la esfera de actos. Bien pronto empuja este tema a una precavida ampliación de los conceptos y problemas correlativos.

En esta medida, es totalmente correcta la tesis de mis *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie,* tesis esta que podía causar extrañeza sacada de la exposición que allí se realiza de la epojé fenomenológica: de un árbol sin más ni más puede enunciarse que arde, un árbol «como tal» percibido no puede arder; es decir: enunciar esto de él es absurdo; pues entonces se exige de un componente de una percepción pura, que sólo es pensable como momento esencialmente propio de un sujeto-Yo, hacer algo que sólo puede tener sentido para un cuerpo de madera: arder. El psicólogo, en tanto que se mantenga en la pura descripción, tiene como únicos objetos-sin-más-ni-más a los sujetos-Yo y a

lo que es experimentable en estos mismos sujetos-Yo como lo suyo inmanente (pero entonces sólo por medio de aquella epojé) para, entonces, convertirse en tema de un trabajo científico ulterior. Pero aquí encuentra por doquier no sólo intenciones, sino los «objetos intencionales», contenidos correlativamente en ellas en una forma esencial y totalmente peculiar del «estar-contenido». No son partes reales de la intención, sino algo mentada en ella, su sentido respectivo, y esto en modalidades que sólo tienen sentido para cosas tales como «sentido». Sobre lo mentado de menciones, sobre lo consciente de vivencias de consciencia, sobre el tender-a de intenciones —nítidas palabras que en una psicología fenomenológica inevitablemente tienen que utilizarse en una significación extremadamente ampliada—, sobre esto, no se puede meramente hablar; antes bien, esto tiene que convertirse metodológicamente en tema del trabajo psicológico. Lo primero es propio de la psicología de datos. Incluso Hume (¡y cómo podría haberlo evitado!) dice impresiones *de*, percepciones *de* árboles, piedras, etc., y así procede la psicología hasta hoy en día. Precisamente con ello, con la ceguera frente al estar-adentro intencional, frente al tener-algo-en-el-sentido, como también se dice a la inversa en el lenguaje, con esto, la psicología se cerró la posibilidad de un análisis realmente intencional y, en la dirección contraria, de la temática de la síntesis intencional —y esto significa nada menos que todo el tema de la investigación psicológica esencialmente propia, esto es, descriptivo-psicológica—. En la vida extrapsicológica es habitual estar sintonizado tan pronto con el hacer y padecer personal, tan pronto con su «sentido» (con aquello que se «tiene en el sentido»); y con ciertas restricciones en lo que se refiere al interés, también en la esfera de las ciencias tenemos la temática de la interpretación del sentido; como, por ejemplo, en la filología, en su constante reflexión y pregunta retrospectiva por aquello que tenía ante la vista en su discurso el que usaba las palabras, por cuál era su opinión experiencial, mental, práctica, etc., por aquello que tenía en el sentido. Pero sólo cuando con una consecuencia universal no se desea ver otra cosa, no se desea ver otra cosa en todos sus *modi* subjetivos y en la concreción universal de la vida que da y tiene sentido, y cuando se desea perseguir su síntesis omniabarcante de todas las daciones de sentido y sentidos, sólo entonces, se tienen puramente problemas psicológicos, mas nunca aislados. Con otras palabras: sólo aquel que vive en la epojé

universal y por medio de ella tiene el horizonte universal de la pura «vida interior», de la vida intencional en tanto que vida realizadora de sentido y de validez, sólo éste tiene también la real y auténtica y, como acentúo, la absolutamente cerrada en sí problemática de la intencionalidad; la problemática de la pura psicología que, entonces, pasa a formar parte de todas las ciencias ocupadas con lo psíquico (las ciencias psicofísicas, biológicas).

El psicólogo tiene esta problemática de la intencionalidad a partir de su esfera original, esfera original que, empero, nunca le resulta aislable. Con la compenetración empática de su esfera original de consciencia y con lo que proviene de ella, en tanto que resto que nunca falta en ella, tiene ya también un horizonte intersubjetivo universal, por poco que en un principio pueda darse cuenta de ello.

Naturalmente, la epojé en tanto que expresa exigencia fundamental metodológica sólo puede ser asunto de la reflexión posterior de aquel que con una cierta ingenuidad y a partir de una situación histórica ya ha sido, por así decirlo, enredado en la epojé y ya ha hecho suyo, con un horizonte de lejanía oscuramente predibujado, un trozo de este nuevo «mundo interno», en cierto modo un campo cercano de él. De esta manera, sólo cuatro años después de la conclusión de las *Logische Untersuchungen* llegó a la autocomprensión explícita, y aun entonces todavía imperfecta, de su método. Pero con ello surgieron también los problemas extraordinariamente difíciles que se refieren a este mismo método, a la epojé y a la reducción, a su propia comprensión fenomenológica y a su extraordinaria significación filosófica.

Antes de que pase aquí a ocuparme de estas dificultades y, en esta medida, al pleno despliegue de sentido de la epojé y de la reducción psicológicas, todavía abordaremos expresamente la diferencia en el uso de estas dos palabras, diferencia evidente tras toda la exposición hecha hasta el momento. En la psicología pura, esto es, descriptiva en sentido verdadero, la epojé es el medio para hacer experimentables y tematizables en su pureza esencialmente propia a los sujetos que en la vida natural en el mundo son experimentados y se experimentan a sí mismos como estando en relaciones intencional-reales respecto de los objetos mundanamente reales. De este modo, se convierten para el espectador psicológico absolutamente desinteresado en «fenómenos» en un sentido nuevo y peculiar;

y esta reorientación se denomina aquí reducción fenomenológico-psicológica.

§ 71. El peligro de malinterpretar la «universalidad» de la epojé fenomenológico-psicológica. La decisiva significatividad de la comprensión correcta

Entraremos, pues, a discutir algunos puntos esenciales básicos, para, por medio de ello, aclarar desde diferentes lados el sentido más profundo de la epojé y de la reducción y, como consecuencia ulterior, de la misma psicología pura. De hecho, ésta posee profundidades e insta hacia paradojas para las que no puede estar preparado un psicólogo que no tiene otra intención que concebir una ciencia objetiva de las almas. Quizá nuestra exposición le motivará a reconsiderar su psicología de la consciencia en lo que hace a su sensualismo naturalista, y a reconocer que una psicología real necesita una epojé universal. Ciertamente, en un primer momento pensará que ya la ha ejercido tácitamente sin proclamarla expresamente como método, y que en la actitud orientada hacia lo propio-inmanente de las personas ha excluido las realidades externas a ellas en su ser o no-ser verdaderos, bajo el título de descripciones de la percepción interna, de la experiencia o compenetración empática internas, etc. Pero quizá concederá que esta forma ingenuo-natural de dirigirse al «ser-interno» del hombre, forma que en modo alguno es ajena a la vida precientífica, no es suficiente y que sólo por medio del método consciente de la epojé universal puede convertirse en campo temático el puro ser-en-sí y ser-para-sí de un sujeto en su concreción plena. Sólo cuando yo —de este modo tendrá que ver y decirse— he excluido todo lo extrapsíquico, el mundo vigente en la vida psíquica, y cuando el universo puramente psíquico es para mí un mundo cerrado, sólo entonces, me resulta evidente o se impone la evidencia de que en la propia esencia de lo psíquico está incluido el hecho de que menta objetos, etc.

Entonces tengo universalmente la múltiple intencionalidad fluyente y, en ella, al mundo vigente-fluyente como tal: pero no de modo tal que aquí se ponga realmente como mundo algo no-psíquico. Quizá todavía estará de acuerdo si aquí aún añadimos que era la actitud psicofisiológica, la intención prevaleciente de descubrir

causalidades o condicionalidades psicofísicas, la que hasta el momento hacia preferir al psicólogo los datos de la sensación, no dejándole preguntar ni por su lugar descriptivo en la conexión intencional ni por su sentido, que sólo cabe determinar a partir de aquí. Así pues, aquí —podría reconocer finalmente— reside de hecho algo importante: la temática de la intencionalidad y, ciertamente, como un título correlativo. Y de hecho, en el sentido de toda nuestra exposición este es el punto principal del que primero tendrá uno que asegurarse por completo para poder comenzar. Sólo por medio de la epojé universal se ve como un campo temático propio lo que auténticamente es la pura vida yoica: como una vida intencional y, en su intencionalidad, un estar afectado por los objetos intencionales vigentes que aparecen en esta vida intencional, un estar-orientados-hacia ellos y un estar-ocupados con ellos de múltiples maneras. Todos los «con qué» de esta ocupación pertenecen a la pura inmanencia y tienen que ser aprehendidos descriptivamente en sus *modis* puramente subjetivos, en sus implicaciones con todas las mediateces intencionales que residen en ellos.

Pero no cabe superar tan fácilmente los hábitos mentales de una tradición de siglos, hábitos que todavía se hacen valer aun cuando se reniega expresamente de ellos. El psicólogo permanecerá internamente en la convicción de que toda esta psicología descriptiva es una disciplina dependiente que presupone la ciencia natural científico-corporal y es, al mismo tiempo, un escalón previo para una ciencia natural explicativa de modo psicofisiológico y, eventualmente, de modo psicofisicalista. Y aun cuando le sea concedida una existencia autónoma en tanto que psicología puramente descriptiva, en cualquier caso exigirá a su lado una psicología «explicativa» (este era todavía, en efecto, el punto de vista de Brentano y de Dilthey a finales del siglo pasado). El principiante (y todo psicólogo académico es aquí, según su formación, un principiante) pensará, en primer lugar, que en lo que hace a la psicología pura sólo se trata de un complejo limitado de tareas, de una disciplina auxiliar útil, pero secundaria. En parte, esta opinión se basa en la necesidad de tener que comenzar con las formas de comportamiento del hombre, y en la consideración de que estas formas, en tanto que relaciones reales, requieren la reducción universal a lo intra-anímico correspondiente. De este modo, aparece como autoevidente el hecho de que una reducción universal necesaria tenga de antemano la significación de la decisión de reducir constante e individualmente todas las formas de comportamiento de los hombres que se presentan en la experiencia mundana y, de este modo, de describir científicamente, y eventualmente con el auxilio del experimento, lo psíquico que ya se acuña en el lenguaje general, el hacer y padecer humanos; dicho toscamente: describir científicamente lo psíquico de la esfera de actos en su típica empírica en cuyo sentido siempre interviene la causalidad psicofísica. Esto, empero, con el fin de ser capaces, completamente a la manera científico-natural, de inferencias inductivas, y de penetrar en virtud de ello en el oscuro reino de lo inconsciente, formando nuevos conceptos que expresen analogías y modificaciones de los actos auténticamente experimentables. De este modo, por el lado psíquico. Con respecto al contralado de la *physis* surgen los problemas psicofísicos entrelazados con lo puramente psicológico. ¿Hay en ello algo que quepa poner en tela de juicio? ¿Se llegará a vacilar de algún modo si a este respecto nos percatamos de que bajo el título «formas de comportamiento» tienen que englobarse finalmente todas las representaciones, percepciones, recuerdos, expectativas; pero también todas las compenetraciones empáticas, y además todas las asociaciones, también las transformaciones de los actos en sus oscurecimientos, sedimentaciones, transformaciones, que de hecho hay que perseguir descriptivamente; también todos los instintos e impulsos, por no hablar de los «horizontes»?

En cualquier caso, la reducción universal, a pesar de toda voluntariedad en pro de la descripción inmanente, será entendida como universalidad de la reducción particular. Y a este respecto añadamos algo sumamente importante para lo que sigue. El camino del psicólogo es aquél que conduce de la consideración exterior a la consideración interior; así pues, de la escisión de hombres y animales a la consideración de su ser y vida internos. Por tanto, lo más inmediato es pensar la realización de la epojé universal —precisamente para dar a la universalidad psicológica el sentido paralelo respecto de la universalidad mundana científico-natural— bajo la forma de que tenga que ser susceptible de ser llevado a cabo individualmente a propósito de todos los sujetos individuales accesibles por medio de la experiencia y la inducción y, ciertamente, a propósito de cada cual atendiendo a las vivencias particulares. ¿Cómo podría ser posible de otra manera? Los hombres están separados entre sí, son

realidades separadas, en consecuencia, sus interioridades anímicas también están separadas. Por lo tanto, la psicología de la interioridad sólo puede ser psicología individual, psicología de las almas individuales, y todo lo restante es asunto de la investigación psicofísica, tanto para el reino animal, cuanto, finalmente, para toda la serie de seres orgánicos, si hubiera razones que hablaran en pro de que todo ser orgánico tiene su lado psíquico. Todo esto parece directamente autoevidente. En consecuencia, se tomará en parte como una exageración enorme, en parte como un error, si digo de antemano lo siguiente: la epojé bien entendida en su universalidad bien entendida modifica totalmente todas las representaciones que uno pueda haberse hecho acerca de la tarea de la psicología y revela como una ingenuidad todo lo que hace un momento fue presentado como algo autoevidente, ingenuidad que se torna imposible necesariamente y por siempre tan pronto como la epojé y la reducción se comprendan y se lleven a cabo realmente y, en verdad, en su sentido pleno.

La psicología fenomenológica se descubre según su sentido en diferentes niveles, puesto que la misma reducción fenomenológica —y esto reside en su esencia— sólo en niveles puede descubrir su sentido, sus necesarias exigencias internas, su alcance. Cada uno de ellos exige nuevas reflexiones, nuevas consideraciones, las cuales, por su parte, sólo son posibles por medio de la autocomprensión y de la realización ejercitada de los otros niveles. O como también acostumbraba a expresarme: para alcanzar su horizonte total la reducción fenomenológica necesita una «fenomenología de la reducción fenomenológica». Pero ya para el primer nivel, en el que aún se está orientado hacia sujetos individuales y donde la realización de la ciencia psicofísica o bien de la biológica tiene que mantenerse en el estado de la pregunta abierta, ya para este nivel vale el hecho de que primero tiene uno que alcanzar su sentido a fuerza de fatigoso trabajo y de que no se lo tiene sin más ni más ya a partir de reducciones behavioristas con las que se ha comenzado necesariamente.[8]

8. Naturalmente, aquí prescindo de las exageraciones behavioristas que sólo operan con el lado externo de las conductas, como si con ello las conductas no perdieran su sentido, precisamente el sentido que les da la compenetración empática, la comprensión de la «expresión».

Con esta primera reducción todavía no se ha alcanzado lo esencialmente propio del alma. Y así puede decirse lo siguiente: la auténtica epojé psicológico-fenomenológica es una actitud artificial, absolutamente ajena a toda vida natural, pero también al psicólogo del pasado. En esta medida, en lo que hace a lo esencialmente propio de los sujetos-Yo, a lo suyo anímico en general, faltaba el campo experiencial necesario para la descripción científica, y también faltaba la típica de familiaridad que sólo surge a partir de la repetición. La «percepción interna» en el sentido de la psicología y de la experiencia psicológica auténticas, entendida como la percepción de las almas según su propio ser puro, es algo que hasta tal punto no es ni inmediato, ni cotidiano, ni ya susceptible de ser alcanzado por medio de la lisa y llana «epojé» del primer comienzo, que en general no era posible antes de la introducción del peculiar método de la epojé fenomenológica. En consecuencia, el que adopta una actitud fenomenológica tiene en primer lugar que aprender a ver, alcanzar práctica, y en la práctica adquirir una conceptualidad de lo esencialmente propio suyo y de otros, una conceptualidad primero roma y vacilante, a continuación cada vez más determinada. En virtud de ello se hará visible paulatinamente una infinitud verdadera de fenómenos descriptivos y, ciertamente, en la más fuerte e incondicionada de todas las evidencias, en la evidencia de esta única auténtica «experiencia interna».

Ciertamente, esto tiene todo el aspecto de ser una fuerte exageración; pero sólo para el principiante encadenado por la tradición, el cual, empezando con las experiencias de la actitud-externa (la actitud-sujeto-objeto antropológico natural, la actitud psico-mundana), cree en primer lugar que se trata de una mera y evidente «purificación» respecto del endeudamiento con presuposiciones reales, mientras que el contenido experiencial anímico ya es conocido esencialmente y es, en efecto, expresable en el lenguaje común. Pero esto es un error fundamental. Si fuera correcto, entonces sólo se necesitaría exponer analíticamente el concepto experiencial —alcanzado a partir de la experiencia general— del hombre como sujeto pensante, que siente, actuante, que experimenta vivencialmente placer y dolor y cosas semejantes; pero esto es, por así decirlo, sólo la parte externa, la superficie de lo psíquico, aquello que de ello se ha objetivado externo-mundanalmente. Es algo semejante a lo que ocurre a propósito del niño, que tiene experiencias de las cosas en

tanto que cosas, pero que todavía no tiene ni idea de las estructuras internas, que aún faltan totalmente en sus apercepciones de las cosas. De igual modo, el psicólogo que no ha aprendido en sentido fenomenológico (sentido que viene posibilitado por la epojé verdadera) a comprender lo superficial como tal y a interrogarlo según sus ingentes dimensiones de profundidad, a este psicólogo le faltan todas las apercepciones auténticamente psicológicas y, de igual modo, todas las posibilidades de plantear preguntas auténticamente psicológicas, en tanto que las preguntas de trabajo que ya tienen que tener un horizonte de sentido predibujado.

Así pues, la supuesta «purificación» o, como se dice a menudo, la «clarificación de los conceptos psicológicos», sólo hace asequible lo psíquico, sólo hace visible su ser propio y todo lo que «reside» en su interior, si desde las intencionalidades exteriorizadas se penetra en las internas, intencionalidades estas que constituyen a aquéllas intencionalmente. Aquí sólo se aprende, en general, a comprender lo que indica auténticamente el análisis psicológico y, a la inversa, la síntesis psicológica, y a comprender qué abismos de sentido separan ésta y aquél de aquello que podía entenderse bajo análisis y síntesis a partir de las ciencias de la actitud externa.

Ciertamente, aquella primera epojé es el comienzo necesario para una experiencia puramente anímica. Pero a continuación es necesario detenerse en lo puramente anímico, mirando en derredor y adentrándose en ello, y es también necesario apoderarse de su esencialidad propia con tenaz consecuencia. Si el empirismo hubiera hecho más honor a su nombre mediante una <ligazón tal con la pura experiencia>, entonces no habría podido errar la reducción fenomenológica, y sus descripciones nunca le habrían conducido a datos y a complejos de datos, y el mundo del espíritu no habría quedado obturado en su pecualiaridad y en su totalidad infinita. ¿No es paradójico que ninguna psicología de la tradición, y así hasta hoy en día, no haya podido ofrecer una exposición real de la percepción, ni tan siquiera del tipo particular de la percepción de cuerpos, o del recuerdo, de la expectativa, de la «compenetración empática» o de alguna otra manera del hacer-presente? ¿No es también paradójico que no puedan ofrecer una descripción esencial intencional del juicio, ni tampoco de ninguno de los restantes tipos-clase de actos, ni tan siquiera una explicación intencional de las síntesis de consonancia y disonancia (en sus distintas modalizaciones)? ¿No es paradójico que no se tuviera ni idea de los múltiples y difíciles problemas de trabajo que cada uno de estos títulos encierra en sí? No se poseía el campo experiencial, no se había ganado a fuerza de trabajo la esfera especial de hechos psicológicos, el campo de las descripciones a realizar; no se estaba en modo alguno en la experiencia realmente psicológica, experiencia que da de antemano lo psíquico, en primer lugar de forma no analizada, y que por medio de su horizonte experiencial interno y externo predibuja indeterminadamente aquello que hay que mostrar intencionalmente. ¿Qué utilidad tenía entonces la exigencia (planteada de cuando en cuando con tanta frecuencia y tan imperiosamente) en pro de una psicología descriptiva, en tanto que no se haya reconocido la necesidad de una epojé y una reducción universales, por medio de las cuales cabe alcanzar por vez primera los substratos de las descripciones y de los análisis intencionales y, en esta medida, un campo de trabajo? No puedo hacer otra cosa que negar que la psicología habida hasta la fecha haya pisado realmente el suelo de una psicología auténtica. Sólo cuando una psicología tal esté ahí será posible aprovechar según su contenido psicológico real los múltiples y, sin lugar a dudas, muy valiosos hechos de la psicofísica y de la psicología que se apoya en ella; y será posible también esclarecer qué son realmente por ambos lados los miembros referenciales de las regulaciones empíricas.

Es tan grande el poder de los prejuicios que sólo se han alcanzado tergiversantes transferencias a la antigua psicología de los primeros resultados de la descripción intencional auténtica, a pesar de que la epojé y la reducción transcendentales ya se expusieron hace decenios. Lo seriamente que hay que hablar de tergiversaciones de sentido a propósito de tales transferencias, esto, lo mostrarán nuestras reflexiones ulteriores que —como espero—, en tanto que provenientes de la autorreflexión máximamente madura, posibilitarán una correspondiente diafanidad y claridad más profundas. Además, la dificultad que está adherida a un *«discours de la mèthode»*, tal y como está proyectado aquí, se zanjará en virtud del hecho de que las investigaciones concretas realizadas a lo largo de decenios, investigaciones que se encuentran por detrás, no pueden concurrir como bases concretas, máxime cuando los escritos publicados sólo pueden ejercer un efecto auténtico a partir de una comprensión real, ciertamente siempre muy difícil, de la reducción. Por

qué se dice esto aquí a pesar de que allí se introdujo la reducción como reducción filosófico-transcendental, se aclarará muy pronto a partir de nuestra marcha ulterior.

Nuestra próxima tarea, y se trata de una tarea muy urgente para la aclaración del sentido auténtico de la epojé, consiste en evidenciar el hecho de que aquellas autoevidencias de la más próxima interpretación de la universalidad en la que tiene que realizarse la epojé, son en verdad automalentendidos. De acuerdo con la procedencia de las formas de comportamiento del hombre respecto del mundo circundante real y de acuerdo con la procedencia de su forma individual de reducción a lo psíquico, es radicalmente erróneo pensar entonces que la reducción universal consiste en la actitud de purificar reductiva y universalmente todas las intencionalidades singulares que se presenten y, entonces, ocuparse de estas singularidades. Ciertamente, reflexionando sobre mí en mi autoconciencia me encuentro <a mí> en tanto que viviendo en el mundo de modo tal que soy afectado por cosas singulares, estoy ocupado con cosas particulares, y, de este modo, la reducción da constantemente por resultado representaciones singulares, sentimientos singulares, actos singulares. Pero aquí no puedo pasar por alto, como hace la psicología de los «datos sobre una consciencia-pizarra», que esta «pizarra» tiene consciencia de sí misma en tanto que pizarra, que es en el mundo y que tiene mundo conscientemente: siempre tengo conscientemente cosas singulares del mundo, en tanto que las cosas que me interesan, mueven, estorban, etc., pero también tengo constantemente la consciencia del mismo mundo, en tanto que mundo en el que estoy yo mismo, a pesar de que no está ahí como una cosa, no me afecta como una cosa o, en un sentido análogo, no es objeto de mis ocupaciones. Si el mundo no fuera consciente como mundo, aunque no pueda ser objetual como un objeto, ¿cómo podría otear reflexivamente el mundo y poner en juego el conocimiento del mundo, elevándome en esta medida sobre el liso y llano vivir-lineal que siempre se dirige a cosas? ¿Cómo tengo yo, cómo tenemos todos nosotros, constantemente consciencia del mundo? Cualquier cosa que experimentamos, con la que tratamos habitualmente —y nosotros mismos, cuando reflexionamos sobre nosotros— se da a sí misma, advirtámoslo o no, *como* cosa en el mundo, como cosa en respectivo campo perceptual; éste, empero, se da como mera sección perceptual a partir del mundo. Podemos percatarnos de ello e interrogar este incesante horizonte de mundo y, en efecto, lo hacemos constantemente.

Así pues, la reducción psicológica tiene que reducir a la vez la consciencia de la cosa singular y su horizonte de mundo y, de este modo, toda reducción es mundano-universal.

Esto es un apriori para la psicología; no es pensable ningún psicólogo que, preguntando por lo psicológico, no tenga ya su consciencia del mundo o bien que no esté en una actividad en vela con objetos que necesariamente llevan consigo su horizonte de mundo; y <que>, representando a otros, pudiera representárselos de manera diferente a como se representa a sí mismo: como hombres con consciencia del mundo que es al mismo tiempo autoconsciencia: consciencia de sí mismos en tanto que siendo en el mundo.

Esto, y quizá otras cosas de índole similar, pertenece, pues, al comenzar, al primer establecimiento de una psicología; y pasarlo por alto sería tan erróneo como si el físico que da comienzo a una teoría de los cuerpos pasara por alto que el carácter extensional pertenece a la esencia de un cuerpo. Pero, ciertamente, lo que en la fundamentación de un método fisicalista tiene lugar con toda facilidad, a saber: advertir las estructuras apriorísticas, dejarse guiar por ellas, más aún, convertirlas en tanto que un sistema propio y científico de normas, en tanto que matemáticas, en fundamento metodológico, todo esto, si tiene que surgir una psicología, y a pesar de toda aparente analogía con la física, presenta extraordinarias y singulares dificultades. Lo que en el método fisicalista es relativamente sencillo, a saber: realizar la abstracción universal de la naturaleza y apoderarse matemáticamente de ella en el marco de una idealización, esto, a partir de razones máximamente profundas, se enreda aquí (donde tendría que constituirse la contraabstracción, donde la consciencia del mundo y la autoconsciencia tendrían que convertirse en tema universal) en difíciles reflexiones metodológicas previas.

La psicología, la ciencia universal de las puras almas en general —en ello consiste su abstracción— requiere la epojé, y a propósito de todas las almas tiene que reducir de antemano su consciencia del mundo, tiene que reducirla a su estado respectivo, a su consistencia y modalidades respectivas. De ello forma parte la autopercepción de cada cual junto con el sentido de las valideces, junto con las habitualidades, los intereses, las reflexiones, etc., que cada cual se

adscribe respectivamente a sí mismo, junto con las respectivas experiencias, juicios que realiza respectivamente, etc.; cada cual en el modo como se aparece a sí mismo, como se menta, pero en el que también está mentado como siendo en el mundo; <todo ello> tiene que reducirse.

Pero no podemos omitir la siguiente pregunta: ¿cómo tiene cada cual una consciencia más próxima del mundo a la par que tiene autoapercepciones como este hombre? Aquí vemos bien pronto como un apriori el hecho de que autoconsciencia y heteroconsciencia son inseparables; es impensable y no, por ejemplo, un mero *factum* el que yo fuera un hombre en un mundo sin que fuera *un* hombre. En mi campo perceptual no necesita estar nadie, pero los co-hombres son necesarios como reales y conocidos y como horizonte abierto de co-hombres que posiblemente me salen al encuentro. Estoy fácticamente en un presente co-humano y en un horizonte humano abierto, me sé fácticamente en una conexión generativa, en la corriente unitaria de una historicidad en la que este presente es el presente humano y el presente histórico de su mundo consciente de un pasado histórico y de un futuro histórico. Ciertamente, puedo transformar ficticiamente y con libertad la <consciencia del mundo>, pero esta forma de generatividad e historicidad es inquebrantable, al igual que la forma, que me pertenece a mí en tanto que yo-singular, de mi presente perceptual originario en tanto que presente de un pasado conforme al recuerdo y de un recuerdo predecible. El alcance de este apriori en lo que hace al contenido, la posibilidad de formularlo en leyes estrictas y firmes, por así decirlo, como una ontología de la consciencia del mundo y de la autoconsciencia, esto, constituye una pregunta grande y abierta; pero es en todo caso una pregunta que se refiere al sentido de la epojé universal y que concierne a aquello que hay que alcanzar en ella como fenómeno reducido de la psicología interna, así pues, a aquello que hay que tener a la vista desde el comienzo como tema psicológico. Pero aquí tenemos que ser todavía más precisos. Naturalmente, el psicólogo tiene que realizar la epojé y la reducción a partir de sí y, en primer lugar, a propósito de sí mismo; tiene que partir de su autoexperiencia original y de la consciencia del mundo que le es original y propia: la autoapercepción de sí mismo en tanto que hombre al que concede respectivamente todo aquello que le concede —ser este buen hombre o este pecador, y junto con todo lo demás

que pretendidamente es—; todo esto, en la medida en que él se convierte en espectador desinteresado de sí mismo, pierde toda validez co-actuante, mientras que la misma autoapercepción, junto con todo valer y todo lo que vale como tal, se convierte en fenómeno, de modo tal que no puede perderse ni lo más mínimo. Sólo de todo esto tiene una consciencia originaria que, reducida, tiene como primera cosa; en ella tiene su consciencia del mundo en el fluyente estado respectivo y en su historicidad, junto con todo aquello que adscribe al mundo según espacio-temporalidad y contenido. Por medio de la reducción este mundo —y no tiene otro en tanto que válido para él (otro mundo no tendría para él absolutamente ningún sentido)— se le convierte en mero fenómeno.

Pero al igual que en la autoexperiencia, también tiene que haber llevado a cabo la epojé en la heteroexperiencia, y de antemano en toda heteroexperiencia posible; todos los hombres se convierten en almas puras, en sujetos-Yo de autoapercepciones y apercepciones del mundo que pueden tornarse temáticos puramente según la correlación de valer y lo que vale. Ahora bien, reflexionemos sobre el hecho de que cada uno, en su trato con otros, tiene en su consciencia del mundo al mismo tiempo la consciencia de lo ajeno en el estado respectivo de esto ajeno; sobre el hecho de que, de forma asombrosa, su intencionalidad alcanza y se introduce en la del otro y viceversa; de que siempre y necesariamente, por medio de la corrección recíproca, llega finalmente a validez la consciencia unísonante del mismo mundo común con las mismas cosas, las mismas que el uno aprehende de este modo, el otro de forma diferente. La consciencia del mundo de cada uno ya es de antemano consciencia —y ciertamente en el *modus* de la certeza de ser— de uno y el mismo mundo para todos, para todos los conocidos y desconocidos, para todos los sujetos que posiblemente cabe encontrar, los cuales tienen que ser de antemano, ellos mismos, sujetos en el mundo. Yo a partir de mí y todo otro a partir de sí tiene su mundo orientado, mundo que presupone a otros, en tanto que teniendo ellos mismos, cada uno a partir de sí, otros, los cuales vuelven a tener otros y, de este modo, en las mediateces de la conexión intencional están presupuestos como sujetos para una apercepción común del mundo, mientras que cada cual tiene su propio mundo en su autoapercepción. Y esto en un cambio incesantemente fluyente que siempre es también cambio de correcciones recíprocas. Dicho de otra forma:

cada uno de nosotros tiene su mundo de vida, mentado como el mundo para todos. Cada uno lo tiene con el sentido de una unidad polar de mundos mentados subjetivo-relativamente que, en el cambio de la corrección, se transforman en meras apariciones *del* mundo, del mundo de vida para todos, de la unidad intencional de cosas que constantemente se mantiene, unidad intencional que es, ella misma, un universo de singularidades, de cosas. Este es el mundo, otro no tiene ningún sentido para nosotros; y en la epojé este mundo se convierte en fenómeno y lo que queda no es una multiplicidad de almas separadas, cada una de ellas reducida a su pura interioridad, sino lo siguiente: así como hay una única naturaleza universal en tanto que conexión unitaria cerrada en sí, así también hay tan sólo una única conexión anímica, una conexión total de todas las almas unidas todas ellas no externamente, sino internamente, a saber, por medio del entrejuntamiento intencional de la mancomunación de su vida. Toda alma, reducida a su pura interioridad, tiene su ser-para-sí y su ser-en-sí, tiene su vida original y propia. Y, sin embargo, forma parte de ella el tener de forma original y propia una consciencia respectiva del mundo y, ciertamente, en virtud de que tiene experiencias de la compenetración empática, de que tiene consciencia experiencial de otros en tanto que poseedores de mundo y poseedores del mismo mundo, esto es: apercibiendo en apercepciones en cada caso propias.

Así como todo sujeto-Yo tiene un campo perceptual original en un horizonte que ha de abrir libremente, horizonte que conduce a campos perceptuales siempre nuevos, siempre predibujados de nuevo de forma determinada-indeterminada, así también tiene cada cual su horizonte de compenetración empática, el de su co-subjetividad, que hay que abrir por medio del trato directo e indirecto, con el encadenamiento de los otros que entre sí son otros, los cuales siempre pueden volver a tener otros, etc. Pero esto indica que cada uno tiene el mundo orientado de modo tal que posee un núcleo de daciones relativamente originarias y, ciertamente, como núcleo de un horizonte que es un título para una intencionalidad compleja y, a pesar de toda indeterminación, co-vigente y anticipativa. Pero esto indica al mismo tiempo que en la intencionalidad viviente y fluyente en la que consiste la vida de un sujeto-Yo, ya está implicado intencionalmente de antemano todo otro Yo, en la forma de la compenetración empática y del horizonte de compenetración empática. En la epojé universal que se comprende realmente a sí misma se muestra que para las almas en su esencialidad propia no existe ninguna escisión de separación recíproca. Aquello que en la actitud mundano-vital de la vida en el mundo, antes de la epojé, era una separación recíproca en virtud de la localización de las almas en los somas, esto, se transforma en la epojé en un puro entrejuntamiento intencional. En esta medida, se transforma el mundo, el mundo que es lisa y llanamente, y en él la naturaleza que es se transforma en el fenómeno común a todos «mundo», «mundo para todos los sujetos reales y posibles», de entre los cuales ninguno puede sustraerse de la implicación intencional conforme a la cual este fenómeno pertenece de antemano al horizonte de cada sujeto.

De este modo, vemos con sorpresa —según pienso— que en la pura realización de la idea de una psicología descriptiva que desea expresar lo esencialmente propio de las almas, se realiza necesariamente el tránsito de la epojé y la reducción fenomenológico-psicológicas a la epojé y la reducción transcendentales; y vemos que aquí no hicimos ni pudimos hacer otra cosa que repetir en sus rasgos fundamentales las consideraciones que tuvimos que llevar a cabo antes con un interés completamente diferente: no en el marco del interés de una psicología como ciencia positiva, sino en el de una filosofía universal y, entonces, transcendental.

Pero con esto también se repite la necesidad de pensar como ya realizada la corrección de esta forma más próxima de la epojé y la reducción. Aspirando a la cientificidad objetiva también en la psicología, considerábamos a los hombres como las restantes cosas en el mundo; también para ella la objetividad significa la exclusión de todo lo meramente subjetivo, así pues, también la exclusión de nosotros mismos en tanto que la subjetividad operante en cuyo operar surge, en general, el sentido de ser «mundo». Así pues, yo en tanto que psicólogo, incluso en aquellas reflexiones ya orientadas a la construcción intencional del mundo, me permito tener a otros —mediante la forma experiencial de la compenetración— como realidades existentes con las que me sé meramente mancomunado. Pero cuando ejercito la epojé reductora en mí y en *mi* consciencia del mundo, con ello también los otros hombres —al igual que el mundo en general— quedan sometidos a la epojé; así pues, son para mí sólo fenómenos intencionales. En consecuencia, la reducción radical y completa conduce al *Ego absolutamente único* del psicólogo puro, que en esta medida queda por de pronto absolutamente aislado y

que, en tanto que tal, ya no tiene autovalidez como hombre y ya no es considerado como ente real en el mundo, sino que es el puro sujeto de su intencionalidad universal y pura, con todas sus implicaciones intencionales, intencionalidad obtenida por medio de la reducción transcendental. Este es el ego apodíctico, que es apodícticamente en sus intencionalidades en sí mismo apodícticamente encerradas y que hay que explicitar. Y si en estas intencionalidades —y, en esta medida, esencialmente— cabe mostrar el co-ser de otros sujetos, pero como otros egos implícitos y, con ello, la proto-separación Yo y otros, entonces una de las tareas principales de la psicología intencional pura es ésta: hacer comprensible por el camino de la progresiva reducción de la validez del mundo la función subjetiva y pura en virtud de la cual el mundo en tanto que el «mundo para todos nosotros» es mundo para todos a partir de mí, del ego, y junto con el contenido correspondiente. La vacía universalidad de la epojé todavía no esclarece nada, sino que es tan sólo el portón de entrada con cuyo franqueamiento puede ser descubierto el mundo nuevo de la subjetividad pura. El descubrimiento real es asunto del trabajo concreto, altamente difícil y diferenciado.

Ahora bien, todavía tiene que acentuarse brevemente un resultado capital. Nuestras consideraciones mostraron que la epojé no sólo quedaría falseada en la reducción particular en el marco de almas particulares, sino que también sería erróneo considerarla como reducción particular de alma a alma. Todas las almas configuran una única unidad de intencionalidad en la recíproca implicación de las corrientes vitales de los sujetos particulares, unidad que hay que desplegar sistemáticamente por medio de la fenomenología; aquello que en la ingenua positividad u objetividad es una separación recíproca es, visto desde el interior, un entrejuntamiento intencional.

§ 72. La relación de la psicología transcendental respecto de la fenomenología transcendental como el auténtico acceso al autoconocimiento puro. Exclusión definitiva del ideal objetivista a propósito de la ciencia del alma

El sorprendente resultado de nuestras investigaciones también puede expresarse —así lo parece— del siguiente modo: no hay una

psicología pura como ciencia positiva, no hay una psicología que desee investigar universalmente como hechos reales en el mundo a los hombres que viven en el mundo, así como lo hacen otras ciencias positivas, ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. Hay tan sólo una psicología transcendental que es idéntica a la filosofía transcendental. Ahora tenemos que reflexionar sobre en qué sentido hay que corregir esto. Naturalmente, sería erróneo decir que no puede haber ninguna psicología como ciencia sobre el suelo del mundo previamente dado, así pues, sin más ni más sobre hombres (y, a continuación, animales) en el mundo. Es cierto que no es posible psicología alguna en este sentido sin preguntar por lo pura y esencialmente propio del ser anímico, y es igualmente cierto que no cabe obtener a éste, por así decirlo, gratis, como algo en lo que uno sólo necesita fijarse y que ya está ahí, si bien inadvertido. Todo lo que es ahí de este modo forma parte del mundo como lo apercibido por aquel que lo ve de este modo y cae dentro del ámbito de lo que hay que reducir. Pero si es necesaria la epojé universal, la epojé que abarca todo tener-consciencia de mundo, entonces el psicólogo, mientras realiza esta epojé, pierde el suelo del mundo objetivo. Así pues, la psicología pura es en sí misma idéntica a la filosofía transcendental en tanto que ciencia de la subjetividad transcendental. Esto es algo inconmovible. Ahora bien, recordemos, empero, aquello que antes hemos conocido sobre la reducción fenomelógica como una reorientación de la actitud natural mundana. A partir de la reorientación podemos regresar de nuevo a la actitud natural; la psicología pura, decíamos más arriba, al igual que toda ciencia y toda profesión vital, tiene su momento profesional y la epojé de su momento profesional. En el tiempo en el que soy fenomenólogo transcendental o puro estoy exclusivamente en la autoconsciencia transcendental y soy mi tema exclusivamente en tanto que ego transcedental según todo aquello implicado intencionalmente en ello. Aquí no hay nada de objetividad sin más ni más, aquí hay objetividad, cosas, mundo y ciencias del mundo (así pues, todas las ciencias positivas e incluidas las filosofías) tan sólo como mis fenómenos, fenómenos del ego transcendental. Todas las validecees de ser que puedo realizar y deseo realizar como investigador transcendental se refieren a mí mismo, pero precisamente en esta medida se refieren también a las «compenetraciones empáticas», a las heteropercepciones reales y posibles que se presentan entre mis

intencionalidades originales. Gracias a la reducción <los otros> se convierten, de hombres que son para mí, en alter-egos que son para mí, con el sentido de ser de implicaciones intencionales de mi vida intencional original. Y también a la inversa: yo estoy implicado en ellos con todo mi vivir original y, de igual modo, todos ellos están implicados entre sí. Lo que digo ahí científicamente lo digo de mí y para mí, pero, en esta medida, paradójicamente, también para todos los otros en tanto que implicados transcendentalmente en mí y entre sí.

La psicología pura no conoce otra cosa que lo subjetivo, y dejar entrar aquí algo objetivo en tanto que siendo es ya abandonarla. La infinita investigación psicológica en tanto que investigación transcendentalmente pura atañe a este entrejuntamiento intencional de los sujetos y de su vida transcendental y se realiza necesariamente en la configuración orientada en torno a mí. Sólo por el hecho de que circunscribo en la autorreflexión egológica mi esfera original (la de la «primordialidad») y en su entramado desvelo síntesis e implicaciones intencionales en sus niveles de modificación intencional, a la par que pongo fuera de vigencia todas mis compenetraciones empáticas de forma metódica, en una especie de epojé en la epojé, y las retengo tan sólo como mis vivencias, sólo así alcanzo las estructuras esenciales de una vida original. Si mantengo en vigor la compenetración empática (según sus correlatos intencionales de validez en la «co-realización»), entonces éstos se convierten en estructuras esenciales de cualquier alter-ego pensable para mí y, entonces, se ponen de relieve los problemas de la comunidad universal edificada mediante la compenetración empática y sus formas particulares esenciales —precisamente las mismas que en la consideración natural del mundo emergen como objetivadas, a saber: como familia, pueblo, comunidad de pueblos y, a partir de aquí, como estructuras esenciales de la historicidad humana; pero reducidas aquí, ofrecen como resultado las estructuras esenciales de la historicidad absoluta, a saber: las de una comunidad transcendental de sujetos y como una comunidad tal, la cual, viviendo mancomunada intencionalmente en estas formas aprióricas tan generales como aisladas, tiene en sí al mundo como correlato intencional de validez, y constantemente sigue creando un mundo cultural en formas y estadios siempre nuevos. Poner esto en marcha sistemáticamente, con los métodos más estrictos que quepa pensar, precisamente aquellos de

la subjetividad transcendental que reflexiona apodícticamente sobre sí misma y que se expone apodícticamente, esto es precisamente la filosofía transcendental; y, de este modo, la psicología pura no es ni puede ser otra cosa que aquello mismo que fue buscado anticipadamente con intención filosófica como filosofía fundamentada absolutamente y que sólo puede satisfacerse como filosofía transcendental fenomenológica. Pero con ello yo, en tanto que psicólogo o filósofo transcendental puro, no he dejado de ser hombre, al igual que tampoco se ha alterado lo más mínimo en el ser real del mundo y de todos los hombres y de los restantes seres del mundo. Y tampoco he dejado de tener aquel específico interés mundano que porta el siguiente título: ciencia universal de los hombres en atención a su ser anímico, su ser anímico-individual y social. Así pues, cambiando de profesión, vuelvo a retornar a la actitud natural: admitiendo como psicólogo mi trabajo sobre el suelo del mundo. Precisamente en tanto que psicólogo fui obligado a decidirme a la elaboración de una psicología pura. Así pues, se trata evidentemente de algo análogo <al hecho de que> el interés de los investigadores de la naturaleza exije la elaboración de una matemática pura, y a que también la hubiera exigido en el caso de que ésta no hubiera surgido ya con anterioridad como resultado de un interés teórico propio. De hecho, para una psicología auténtica y para la exactitud que le es esencialmente propia, la filosofía transcendental desempeña el papel de la ciencia apriórica a la que tiene que recurrir en todos sus conocimientos realmente psicológicos, y cuyos conceptos estructurales aprióricos tiene que utilizar para su empiria mundana. En cualquier caso, una diferencia enorme se señala en esta mostración del auténtico paralelismo entre psicología y ciencia natural, más aún, entre psicología y toda ciencia positiva en general. El psicólogo, buscando lo puramente anímico, en la necesidad absolutamente inevitable de poner fuera de juego todas las co-valideces reales, realiza la epojé y entonces, y de nuevo inevitablemente, llevándola a cabo metódicamente en el marco de difíciles reflexiones, se libera de la ingenuidad que afecta inconscientemente a toda vida en el mundo y a toda ciencia objetiva sobre el mundo. En la cotidianidad infracientífica todo el mundo cree poseer autoconocimiento y conocimiento de los hombres, y por muy modestamente que valore la perfección de este conocimiento está seguro de que yerra a menudo, pero sabe que este conocimiento es mejorable; y

análogamente todo el mundo cree poseer conocimiento del mundo, por lo menos el conocimiento de su entorno más próximo. La ciencia positiva afirma que esto es una ingenuidad; el conocimiento verdadero del mundo lo produce ella con sus métodos científicos. El psicólogo no desea otra cosa que lo mismo que las otras ciencias positivas, las cuales ya consiguieron su propósito; no busca otra cosa que un método de cientificidad positiva; no busca otra cosa que superar el cotidiano autoconocimiento y conocimiento del hombre. Pero en la medida en que se ve obligado a elaborar el método de la reducción fenomenológica realiza el descubrimiento de que absolutamente nadie alcanza realmente en su autoconocimiento su mismidad real y auténtica, el ser propio de sí mismo en tanto que sujeto-Yo y en tanto que sujeto de todos sus conocimientos del mundo y realizaciones mundanas; el descubrimiento de que éste se muestra más bien sólo mediante la reducción y de que la psicología pura no es otra cosa que el camino infinitamente fatigoso del autoconocimiento auténtico y puro. Pero en ello encuentra el dispuesto conocimiento del hombre en tanto que conocimiento de sus verdaderos ser y vivir yoicos o anímicos, y ulteriormente no encuentra menos el conocimiento del mundo; entonces, encuentra el verdadero ser del mundo que ninguna ciencia positiva, por mucho que se vea coronada por el éxito, puede alcanzar nunca. Lo que la ciencia positiva denomina conocimiento del mundo es conocimiento de las cosas del mundo, de sus géneros y especies, de sus ligazones y separaciones, de sus modificaciones y ausencias de modificación, de sus leyes del ser que permanece en el cambio de alteraciones, de su estructura omniabarcante, de sus formas y de las legalidades de éstas a las que está ligado todo ser de las cosas. Pero todos sus conocimientos, todas sus preguntas y respuestas, todas sus hipótesis y comprobaciones se encuentran o se mueven sobre el fondo del mundo previamente dado. El mundo es la presuposición constante, la pregunta es sólo lo que él es, lo que le cae en suerte en el curso de las inducciones desde lo conocido a lo desconocido. El mundo: esto no es una hipótesis en el único sentido en el que las hipótesis tienen sentido para la ciencia positiva, por ejemplo, como hipótesis sobre la estructura de los sistemas de la vía láctea —todas las hipótesis de la positividad son precisamente hipótesis sobre el fondo de la «hipótesis» mundo, para la que buscar una fundamentación en el mismo sentido científico positivo sería un contrasentido. De hecho, sólo

desde la psicología o filosofía transcendentales podemos ver y comprender qué falta aquí en tanto que interrogación de la «hipótesis» mundo, qué es esto y qué exige ponerla en cuestión. Todos nosotros, en tanto que los sujetos operantes en y a partir de cuyo operar el mundo es para nosotros, somos totalmente extratemáticos, estamos en cierto modo olvidados, estamos fuera de vigencia junto con el contenido del estado respectivo que alcanza sentido y que da sentido en nosotros. No puede decirse que la subjetividad operante fuera ya descubierta hace mucho tiempo, desde Locke, en la forma de la teoría empirista del conocimiento. Pues, o bien era psicología de la positividad y hablaba de los hombres como los sujetos operantes y entonces presuponía el suelo del mundo y se movía en un círculo; o bien cuestionaba realmente este suelo (como Hume, que a este respecto era mucho más radical que Kant) y, entonces, nos precipitaba en un solipsismo y un escepticismo paradójicos y, en cualquier caso, en una espantosa falta de comprensión del ser del mundo. El motivo se nos ha hecho evidente. El problema de la validez del suelo del mundo como mundo que es lo que es a partir del conocimiento real y posible, a partir de la subjetividad operante real y posible, ya se había anunciado en general. Pero había que superar poderosas dificultades no sólo para comenzar el método de la epojé y la reducción, sino para llevarlo a su autocomprensión plena y, en esta medida, descubrir por vez primera la subjetividad operante absoluta, no como la subjetividad humana, sino como la subjetividad que se objetiva a sí misma en la humana o en primer lugar en la humana.

A este respecto reconocemos que es una ingenuidad quedarse parados antropológico-mundanalmente en la correlación-sujeto-objeto y malinterpretar las mostraciones fenomenológicas de mis primeros escritos como mostraciones de esta correlación. Esto significa estar ciego precisamente frente a los grandes problemas de esta paradoja: que el hombre, y en la mancomunación la humanidad, es subjetividad para el mundo y, al mismo tiempo, tiene que ser en él de manera objetivo-mundana. El mundo que es para nosotros es el mundo que tiene sentido en nuestra vida humana y que alcanza para nosotros un sentido siempre nuevo, sentido y también validez. Esto es verdadero, y es también verdadero que, según el conocimiento, para nosotros los hombres nuestro propio ser precede al ser del mundo, pero no por ello también según la realidad del ser. Pero la

correlación transcendental entre la subjetividad que constituye al mundo en la vida transcendental y el mismo mundo, en tanto que mundo que constantemente se predibuja y se acredita en la comunidad vital de la intersubjetividad transcendental como idea-polo, no es la correlación enigmática y que transcurre en el mismo mundo. En la concreción de la intersubjetividad transcendental, en su ligazón vital universal, reside el polo o bien el sistema de polos particulares que se denomina mundo, exactamente tan dispuesto en tanto que objetualidad intencional como en cualquier intención está incluida su objetividad propia, que es pura y simplemente inseparable de la concreción relativa de esta intención. Todas las discusiones habidas hasta la fecha sobre el idealismo y el realismo no han penetrado todavía hasta la consciencia del auténtico problema, buscado pero no descubierto, que reside detrás de todas las teorías del conocimiento, al margen del hecho de que éstas no han aprehendido la reducción transcendental en su difícil sentido de portón de entrada en el autoconocimiento y el conocimiento del mundo auténticos.

Sin embargo, todavía se nos planteará ahora la pregunta de cómo la psicología pura, que con la subjetividad transcendental ha abandonado el suelo del mundo, puede servir al psicólogo en su trabajo positivo sobre precisamente este suelo. Al psicólogo no le interesa la interioridad transcendental, sino la interioridad que es en el mundo, le interesan los hombres y comunidades humanas que se encuentran en el mundo, y cuando él habla de vida anímica y de las propiedades de una persona y cuando plantea, o plantearía, preguntas análogas a propósito de las comunidades, menta tan sólo algo que sucede realmente en el mundo, menta lo que tiene lugar en los hombres reales y lo que es experimentable en su autoconsciencia humana mediante la autoexperiencia y, en atención a los otros, mediante la heteroexperiencia libres de prejuicios. A este respecto es suficiente el primer nivel de la epojé y la reducción, al cual todavía no reconocíamos como el nivel auténticamente transcendental o como lo primero en una autorreflexión más elevada. Los hombres están referidos en su hacer y padecer humanos a realidades válidas para ellos mismos, el psicólogo no puede dejar en vigor lo que ellos consideran real, etc. ¿Y no tiene entonces el dualismo psicofísico o psicofisiológico su legitimidad experiencial para el mundo, signifique éste lo que signifique transcendentalmente?, ¿no tiene una problemática para la psicología del hombre y de los animales según analogía con la problemática científico-natural?

Regresan las antiguas tentaciones; al margen de las objeciones fundamentales, con las que hemos comenzado en cuestiones que se refieren a la localización y la causalidad, aquí hay que decir sobre todo que sólo <por medio> de la ausencia total de prejuicios (que ha sido alcanzada mediante el insuperable radicalismo de la epojé transcendental plena) se torna posible una liberación real de las tentaciones tradicionales, y esto significa que sólo en posesión de la totalidad de lo subjetivo, donde están dispuestos intencional-objetualmente el hombre, las comunidades humanas ligadas intencional-interiormente y el mundo en el que viven, sólo así, está uno capacitado para ver e investigar sistemáticamente aquello que hemos caracterizado como el 'Cómo' de las formas de dación. Precisamente sólo en esta medida podía descubrirse que toda dación mundana es dación en el Cómo de un horizonte, que en los horizontes están implicados horizontes ulteriores y que, finalmente, todo horizonte en tanto que dado mundanalmente lleva consigo el horizonte mundo y sólo en virtud de ello se torna consciente en tanto que mundano. Hasta donde yo sé, W. James fue el único que, bajo el nombre de *fringes,* fijó su atención en el fenómeno horizonte, ¿pero cómo podía interrogarlo sin la comprensión alcanzada fenomenológicamente de la objetualidad e implicaciones intencionales? Pero si sucede esto, si la consciencia del mundo es liberada de su anonimato, entonces ya se realiza la irrupción en lo transcendental. Pero si esto ha sucedido y se alcanza el campo transcendental de trabajo en tanto que el de la subjetividad total y universal, entonces, al regresar a la actitud natural, si bien ahora ya no ingenua, resulta el notable hecho de que las almas de los hombres, con el progreso de la investigación fenomenológica, caen en un notable movimiento de su propio contenido anímico. Pues todo conocimiento transcendental nuevo se transforma con necesidad esencial en un enriquecimiento del contenido del alma humana. En efecto, yo en tanto que Yo transcendental, soy el mismo yo que es yo humano en la mundaneidad. Aquello que me estaba oculto en la postura humana, lo desvelo en la investigación transcendental. Ella misma es un proceso histórico mundial en tanto que enriquece la historia de la constitución del mismo mundo no sólo con una nueva ciencia, sino que enriquece el contenido del mundo bajo todo punto de vista; todo lo mundano tiene sus correlatos transcendentales, con cada nueva revelación surgen para el investigador del hombre, para el psicólogo,

nuevas determinaciones del hombre en el mundo. Ninguna psicología positiva que no disponga de la psicología transcendental que ya está en marcha puede descubrir tales determinaciones del hombre y del mundo. Todo esto es evidente y es, sin embargo, paradójico para todos nosotros, que hemos sido educados en las antiguas costumbres mentales de siglos y en parte de milenios. Se muestra de forma nueva la abismal diferencia entre la matemática, entre toda ciencia apriórica del mundo y la fenomenología como psicología apriórica, esto es, como doctrina esencial de la subjetividad transcendental. El apriori de la naturaleza «precede al ser del mundo», pero no de modo tal que los progresos cognoscitivos en el apriori matemático pudieran influir el ser de la misma naturaleza. La naturaleza es en sí lo que es, y es en sí matemáticamente, por mucho o nada que sepamos de matemáticas; todo está decidido de antemano en tanto que matemática pura y en tanto que naturaleza misma. Esto es lo que ocurre de acuerdo con la hipótesis dominante y que guía la ciencia natural desde hace siglos. Pero para el mundo en tanto que mundo, que también contiene seres espirituales, este ser-de-antemano es un contrasentido; aquí es impensable un espíritu laplaceano. La idea de una ontología del mundo, la idea de una ciencia objetiva y universal acerca del mundo que tuviera tras sí un apriori universal conforme al cual sería cognoscible *more geometrico* todo posible mundo fáctico, esta idea que aún sedujo a Leibniz, es un *nonsens*. Para el reino de las almas no existe por principio una ontología tal, no hay ciencia alguna del tipo del ideal matemático-fisicalista, a pesar de que el ser anímico es investigable con universalidad transcendental y de forma plenamente sistemática y con fundamental universalidad esencial en la forma de una ciencia apriórica. La fenomenología nos libera del antiguo ideal objetivista del sistema científico, de la forma teórica de la ciencia natural matemática y, en consecuencia, nos libera de la idea de una ontología del alma que podría ser un análogo de la física. Sólo la ceguera frente a lo transcendental, tal y como es experimentable y accesible únicamente por medio de la reducción fenomenológica, hace posible el resurgimiento del fisicalismo en nuestra época —en la forma modificada del matematicismo logicista, ese abandono de la tarea (que nos planteó la historia) de construir una filosofía a partir de una intelección última y a partir de una universalidad absoluta en la que no puede haber ninguna pregunta sin cuestionar, ninguna autoevidencia no comprendida—. Llamar filosofía al fisicalismo sólo

significa poner en circulación una equivocación como realización de nuestros atolladeros cognoscitivos, en los que nos encontramos desde Hume. Puede pensarse la naturaleza como multiplicidad y tomar hipotéticamente por base esta idea. Pero en la medida en que el mundo es mundo cognoscitivo, mundo de consciencia, mundo con hombres, tal idea es absurda para el mundo en una medida insuperable.

<§ 73. EPÍLOGO:> LA FILOSOFÍA COMO AUTORREFLEXIÓN DE LA HUMANIDAD, COMO AUTORREALIZACIÓN DE LA RAZÓN*

La tarea que el filósofo se plantea, su meta vital en tanto que filósofo es una ciencia universal sobre el mundo, un saber definitivo, universal, un universo de verdades en sí acerca del mundo, del mundo en sí; ¿qué sucede con esta meta y con su posibilidad de ser alcanzada? ¿Puedo comenzar con una verdad, con una verdad definitiva? ¿Una verdad definitiva, una verdad en la que pueda enunciar algo sobre un ente en sí, estando absolutamente seguro de su carácter definitivo? Si tuviera ya tales verdades «inmediatamente evidentes», entonces quizá podría derivar mediatamente nuevas verdades. Pero ¿dónde las tengo? ¿Me es algún ente tan indudablemente cierto en sí, por medio de la experiencia inmediata, como para poder enunciar verdades inmediatas en sí con conceptos descriptivos que se adaptan inmediatamente a la experiencia, al contenido experiencial? Pero ¿qué sucede con todas y cada una de las experiencias acerca de lo mundano, acerca de aquello de lo que estoy seguro inmediatamente en tanto que siendo espacio-temporalmente? Esto es cierto, pero esta certeza puede modalizarse, puede tornarse dudosa, puede disolverse en apariencia en el curso de la experiencia: ninguna afirmación experiencial inmediata me da un ente como aquello que éste es en sí, sino algo mentado con certeza que tiene que acreditarse en el cambio de mi vida experimentante. Pero la mera acreditación que reside en la consonancia de la experiencia real no preserva de la posibilidad de la apariencia.

* El texto de este parágrafo fue puesto por el editor alemán al final del libro; procede del manuscrito K III 6, según la ordenación de H. L. Van Breda. La versión original se interrumpe con el § 72. (*N. de los t.*)

Experimentando, viviendo en general en tanto que yo (pensando, valorando, actuando), yo soy necesariamente un Yo que tiene su Tú, su Nosotros y su Vosotros, soy el Yo de los pronombres personales. Y del mismo modo necesariamente yo soy y nosotros somos en la comunidad yoica correlatos de todo aquello que apostrofamos como siendo mundanamente, de aquello que en el apostrofar, en el nombrar y discutir, en el fundamentar cognoscitivo, ya presuponemos siempre como susceptible de ser experimentado en común, como aquello que en la comunidad de la vida de consciencia, en tanto que una vida no aislable individualmente, sino mancomunada interiormente, está ahí para nosotros, es real, vale para nosotros; pero constantemente de modo tal que el mundo es nuestro mundo común, necesariamente en validez de ser; sin embargo, en los detalles puedo entrar en contradicción, en dudas y en negaciones de ser con mis otros, de modo análogo como conmigo mismo. ¿Cómo y dónde tengo, pues, lo que es en sí definitivamente? La experiencia, tanto la experiencia común y la corrección recíproca cuanto la propia experiencia personal y la autocorrección, no cambian nada en la relatividad de la experiencia, ésta también es relativa en tanto que experiencia común y, de este modo, todas las afirmaciones descriptivas son necesariamente relativas y todas las inferencias imaginables, deductivas o inductivas, son relativas. ¿Cómo puede el pensar ofrecer otra cosa que verdades relativas? El hombre de la vida cotidiana no es arracional, es un ser pensante, posee el καθόλου frente al animal y, en esta medida, posee lenguaje, es capaz de realizar descripciones, infiere, plantea cuestiones acerca de la verdad, comprueba, argumenta y se decide racionalmente. ¿Pero tiene para él algún sentido toda la idea «verdad en sí»?, ¿no es esta idea y, correlativamente, lo ente en sí, una invención filosófica? Pero no es, sin embargo, una ficción, no es una invención superflua y carente de significado, sino una invención tal que eleva al hombre a un nuevo nivel, o bien que está llamada a elevarlo a una nueva historicidad de la vida humana, cuya entelequia son esta nueva idea y la praxis filosófica o científica que le acompaña, la metódica de un pensar científico de nuevo cuño.

El en-sí indica tanto como objetivo, por lo menos así como en las ciencias exactas lo objetivo es contrapuesto a lo meramente subjetivo, entendiendo esto último como aquello que sólo tiene que indicar lo objetivo, o como aquello donde lo objetivo sólo tiene

que aparecer. Es un mero fenómeno de lo objetivo y la tarea consiste en entresacar cognoscitivamente lo objetivo a partir de los fenómenos y en determinarlo con conceptos y verdades objetivos.

Pero nunca se ha reflexionado seriamente —y ni tan siquiera se ha investigado de forma científica, en la forma de una responsabilidad última—, sobre el sentido de este planteamiento y de sus presuposiciones, las presuposiciones de todos los métodos; tan <poco> se ha hecho esto que ni tan siquiera se ha puesto en claro el hecho de que el sentido de la objetividad científico-natural, o bien de las tareas y métodos científico-naturales, es un sentido esencial y fundamentalmente diferente del de la objetividad científico-espiritual. Esto vale tanto para las así llamadas ciencias concretas del espíritu, cuanto para la psicología. Se ha exigido a la psicología la misma objetividad que a la física, y precisamente en esta medida ha sido totalmente imposible una psicología en sentido pleno y auténtico; pues para el alma, para la subjetividad en tanto que individual, en tanto que persona particular y vida particular, así como en tanto que socialmente histórica, en tanto que social en sentido máximamente amplio, una objetividad según el tipo de la científico-natural es directamente un contrasentido.

El último sentido de la recriminación que hay que hacer a la filosofía de todos los tiempos —con excepción de la filosofía del idealismo, la cual, ciertamente, erró el método— es este: que no pudo superar el objetivismo naturalista, que era desde el principio, y sigue siendo, una tentación sumamente natural. Como queda dicho, sólo el idealismo en todas sus formas intentó apoderarse de la subjetividad en tanto que subjetividad, y hacer justicia al hecho de que el mundo nunca está dado al sujeto y a las comunidades de sujetos de otro modo que como el mundo que les es válido de forma subjetivo-relativa con el correspondiente contenido experiencial, y como un mundo que en la subjetividad y a partir de ella adopta transformaciones de sentido siempre nuevas; y al hecho de que también la convicción, que persiste apodícticamente, en pro de uno y el mismo mundo en tanto que mundo, que se representa subjetivamente de manera cambiante, es una convicción motivada puramente en la subjetividad, cuyo sentido 'mundo', mundo que es realmente, nunca excede la subjetividad que lo lleva a cabo. Pero el idealismo siempre se precipitó en exceso con sus teorías y en gran parte no pudo liberarse de presuposiciones objetivas ocultas o, en

tanto que idealismo especulativo, saltó por encima de la tarea de interrogar concreta y analíticamente la subjetividad actual que, en tanto que actual, tiene en vigor en el marco de la intuitibilidad el mundo fenomenal —lo cual, entendido correctamente, no es otra cosa que realizar la reducción fenomenológica y hacer entrar en juego a la fenomenología transcendental. Pues si Kant da a la antigua palabra un nuevo sentido por medio de su *crítica de la razón,* entonces cabe convencerse bien pronto de que, visto con mayor exactitud, el idealismo totalmente diferente de Berkeley y Hume, y todo idealismo en general, posee el mismo campo temático y sólo plantea en el mismo campo preguntas dirigidas de modo diferente.

La *razón* es lo específico del hombre en tanto que ser que vive en actividades y habitualidades personales. En tanto que vida personal, esta vida es un constante devenir en una constante intencionalidad del desarrollo. Lo que deviene en esta vida es la misma persona. Su ser es siempre devenir y esto, en la correlación entre ser personal individual y ser personal comunal, vale para ambos, para el hombre y para las humanidades unitarias.

La vida humana personal discurre en niveles de autorreflexión y autorresponsabilidad, desde los actos aislados y ocasionales de esta forma hasta el nivel de la autorreflexión y autorresponsabilidad universales, y hasta la aprehensión consciencial de la idea de autonomía, de la idea de la capacidad volitiva de decisión para configurar con autorresponsabilidad universal toda su vida personal en la dirección de la unidad sintética de una vida; correlativamente, para configurarse a sí mismo en la dirección de un Yo verdadero, libre, autónomo, el cual <busca> realizar la razón que le es innata, el esfuerzo por ser fiel a sí mismo, por poder permanecer idéntico consigo mismo en tanto que Yo-razón; esto, empero, en el marco de la inquebrantable correlación para personas individuales y comunidades, por mor de su ligazón interna mediata e inmediata en todos los intereses —ligados en consonancia y oposición— y en la necesidad tanto de hacer llegar la razón personal individual a una realización cada vez más perfecta tan sólo como razón comunitaria personal, cuanto a la inversa.

Ahora bien, la ciencia universal fundamentada y fundamentante de modo apodíctico se origina como la función necesariamente más elevada de la humanidad, a saber: la función, como decía, de hacer posible su desarrollo hacia una autonomía personal y hacia una autonomía humanitaria omniabarcante —la idea que constituye el impulso vital del nivel más elevado de la humanidad.

De este modo, la filosofía no es otra cosa que <racionalismo>, de un extremo a otro, pero es racionalismo que se diferencia en sí según los distintos niveles del movimiento de intención y cumplimiento; es la *ratio en el constante movimiento de la autoaclaración,* comenzada por la primera irrupción de la filosofía en la humanidad, cuya razón innata todavía estaba con anterioridad totalmente en el estadio de la cerrazón, de la oscuridad nocturna.

La filosofía griega en su estadio inicial expresa el cuadro de la aurora, la primera iluminación por medio de la primera concepción cognoscitiva de lo «ente» en tanto que universo, en tanto que mundo de lo «ente». Y en rápida sucesión, en el marco de una orientación subjetiva de la mirada, el descubrimiento correlativo del hombre conocido de antiguo como sujeto del mundo; en tanto que este sujeto, empero, hombre en la humanidad, hombre que está referido en su razón a la totalidad del ser y a sí mismo. La historia de la filosofía, considerada como erudición histórica externa y en atención a los hombres que son en el mundo y a las filosofías como figuras teóricas (sistemas de proposiciones), es una configuración cultural entre otras y su difunta sucesión externa (que ella —*lucus a non lucendo*— denomina evolución) es un proceso causal que discurre en el mundo, en su espacio-temporalidad.

Pero vista desde dentro es una lucha de las generaciones de filósofos que viven y continúan viviendo en comunidad espiritual, una lucha de los portadores de este desarrollo espiritual; es una lucha en el marco de la constante lucha de la razón «despertada», una lucha de la razón por llegar a sí misma, a su autocomprensión, a una razón que se comprende a sí misma de forma concreta —y, ciertamente, como mundo que es, como mundo que es en toda su verdad universal—. La filosofía, la ciencia en todas sus configuraciones, es racional: esto es una taulología. Pero en todas estas configuraciones está en el camino hacia una racionalidad más elevada; es racionalidad que, redescubriendo siempre su insuficiente relatividad, es impulsada en el esfuerzo, en el deseo de conseguir luchando la racionalidad plena y verdadera. Pero finalmente descubre que esta racionalidad es una idea que reside en lo infinito y que de *facto* está necesariamente en el camino. Pero también descubre que aquí existe una configura-

ción final que es al mismo tiempo configuración inicial de una infinitud y de una relatividad de nuevo cuño; esto, empero, en un doble sentido de descubrimiento que caracteriza dos épocas históricamente diferentes de comienzo y desarrollo.

En primer lugar, aquella época en la que se descubre la exigencia de apodicticidad; exigencia que es acogida por vez primera, encendiéndose súbitamente, en la voluntad de una personalidad filosófica históricamente aislada: Descartes, en tanto que iniciador de la época histórica de la Modernidad. El descubrimiento naufraga periódicamente, cae en malas interpretaciones; pero también en las malas interpretaciones es relativamente fructífero, repercutiendo en las ciencias del racionalismo, en sus ciencias aprióricas y empíricas. La consciencia de la insuficiencia de esta filosofía despierta reacciones al margen de la reacción sensualista y, finalmente, escéptica (Hume), a saber: la reacción kantiana y la filosofía transcendental subsiguiente —en la que, sin embargo, no despierta el protomotivo transcendental, el protomotivo surgido de la exigencia de apodicticidad.

El arriba y abajo de los movimientos históricos, el sensualismo y el escepticismo empirista otra vez robustecidos, el racionalismo de la cientificidad más antigua otra vez robustecido, el idealismo alemán y la reacción contra él: todo ello conjuntamente caracteriza la primera época, la de la «Modernidad» en conjunto. La segunda época es el comienzo renovado, en tanto que reanudación, del descubrimiento cartesiano de la exigencia fundamental de apodicticidad; y en ella, en virtud de la situación histórica modificada (a la que pertenecen todos los funestos desarrollos y filosofías de la primera época), surgen fuerzas de motivación, surge un repensar radical del sentido auténtico y no susceptible de pérdida de la apodicticidad (la apodicticidad como problema fundamental), surge la mostración del método verdadero de una filosofía apodícticamente fundamentada y que avanza apodícticamente —y en su marco surge el descubrimiento del contraste radical entre aquello que habitualmente se denomina conocimiento apodíctico y aquello que en la comprensión transcendental predibuja el protosuelo y el protométodo de toda filosofía. Precisamente con ello comienza una filosofía de la máximamente profunda y máximamente universal autocomprensión del ego filosofante en tanto que portador de la razón absoluta que arriba a sí misma, del mismo ego que, en tanto que en su apodíctico ser-para-sí-mismo implica sus co-sujetos y todos los posibles co-filósofos; comienza el descubrimiento de la intersubjetividad absoluta (objetivada en el mundo como humanidad universal) como aquella intersubjetividad en la que la razón, en oscurecimientos, en iluminaciones, en el movimiento de la autocomprensión clara como el día, está en un progreso infinito. Es el descubrimiento de la manera de ser necesaria y concreta de la subjetividad absoluta (de la subjetividad transcendental en sentido último) en una vida transcendental de constante «constitución del mundo» y, correlativamente con ello, es el nuevo descubrimiento del «mundo que es», cuyo sentido de ser, en tanto que constituido transcendentalmente, da por resultado un nuevo sentido para aquello que en los niveles anteriores 'mundo' y 'verdad del mundo' se denominaba conocimiento del mundo. Pero precisamente por ello también da un nuevo sentido a la existencia humana, a su existencia en el mundo espacio-temporalmente dado con anterioridad, a su existencia en tanto que autoobjetivación de la subjetividad transcendental y de su ser, de su vida constituyente. Y como consecuencia ulterior da por resultado la autocomprensión última del hombre en tanto que responsable de su propio ser humano, de su *autocomprensión en tanto que ser que está llamado a una vida en la apodicticidad.* Y lo hace no sólo cultivando abstractamente y en sentido habitual una ciencia apodíctica, sino cultivando una ciencia que realice su ser concreto global en libertad apodíctica hacia una razón apodíctica, hacia una razón en toda vida activa suya —en la que es humanidad—. Como queda dicho, lo hace comprendiéndose como racional y comprendiendo que la razón es racional en el querer-ser-racional, que esto significa una infinitud de la vida y del esforzarse hacia la razón, que la razón indica precisamente aquello hacia lo que el hombre en tanto que hombre desea llegar en su máxima intimidad, aquello que únicamente puede satisfacerlo, hacerlo «bienaventurado», que la razón no admite ninguna distinción en «teórica», «práctica» y «estética» y ello por más que se haga, que el ser-hombre es un ser-teleológico y un deber-ser y que esta teleología impera en todos y cada uno de los haceres y proyectos yoicos, que en todos estos haceres y proyectos puede comprender el *telos* apodíctico mediante la autocomprensión y que este conocimiento de la autocomprensión última no tiene otra configuración que la de la autocomprensión según principios aprióricos, que la de la autocomprensión en la forma de filosofía.

TEXTOS COMPLEMENTARIOS: TRATADOS

CIENCIA DE LA REALIDAD E IDEALIZACIÓN. LA MATEMATIZACIÓN DE LA NATURALEZA*

La ciencia tiene su origen en la filosofía griega con el descubrimiento de las ideas y de la ciencia exacta que determina por medio de ideas. Condujo a la configuración de la matemática pura como una ciencia pura de ideas, una ciencia de objetos posibles en general en tanto que determinados por medio ideas. Ante ella está el problema de lo ente [*Seindem*] en tanto que es algo real que es en sí [*an sich seinden Realen*], siendo en sí [*an sich seiend*] frente a la multiplicidad de las formas subjetivas de dación del sujeto que en cada caso conoce; ante ella está la pregunta por el flujo del ser en el devenir y por las condiciones de posibilidad de la identidad del ser en el devenir, de la determinabilidad idéntica de un ente real en tanto que determinabilidad de la continuidad intuible por medio de la matematización del continuo. Esto, empero, independientemente de la azarosa subjetividad, y esto quiere decir, en primer lugar, de la azarosidad de la sensibilidad respectiva.

Situada ante la tarea de solucionar estas preguntas, la evolución condujo a *la configuración de la lógica del ser como lógica de la realidad* y, ciertamente, en primer lugar, de la realidad natural y de la lógica apofántica en tanto que lógica formal de la determinación predicativa.

Por lo que hace a la última, tiene que ver con lo que es en general en tanto que substrato idéntico de determinaciones idénticas; tiene además que ver con la multiplicidad de las formas de juicio y de formas de substratos en tanto que determinados, con las formas de los predicados en la determinación y con las posibilida-

* Anterior a 1928. (*N. del e.*)

des pertenecientes a la determinación, posibilidades de los modos de determinación hipotético, disyuntivo, de la modificación modal, etc. Lo idéntico es el correlato de la identificación, determinar es juzgar, lo determinado como tal es el correlato del juicio.

A este ámbito también pertenecen las normas de juicios posibles que tienen que poder ser verdades, en tanto que normas de posibles caminos de la inferencia inductiva, de la deducción de verdades a partir de verdades (producción mediata de verdades) o bien de la obtención de verdades hipotéticas a partir de conjeturas hipotéticas (verdades, hipótesis conjeturales); pertenecen además la consideración de las formas de pensamiento, de las formas de posibles producciones mentales, de las formas posibles de vías de producción o de pensamientos de producciones argumentativas, y pertenece la crítica de los pensamientos según las formas posibles de pensamientos verdaderos; pertenece igualmente el problema de la identidad del «objeto», de lo supuesto en la translación a la evidencia. Y en la evidencia son reconocidas de manera general las necesidades que pertenecen al mantenimiento de la identidad, mientras que lo idéntico sólo experimenta las modificaciones que mantienen su identidad. Ahí se verá uno conducido a una identidad de las formas mentales que atraviesan todas las determinaciones, las cuales no rompen la identidad de los objetos determinados.

Contra los primeros gérmenes del desarrollo de la ciencia se levantó la crítica escéptica de la ciencia y de todas las normas prácticas que pretendían validez objetiva. Como reacción se presenta el regreso socrático a la evidencia y, ciertamente, el aclararse por medio de ejemplos los campos de las puras posibilidades, la modificación libre que mantiene la identidad de sentido, la identidad del objeto en tanto que substrato de la determinación y que permite ver esta identidad. Estos caminos se encuentran frente a otros que rompen la identidad. Estas transformaciones se verifican en el tránsito a lo 'en general' puro, a las formas generales de posibilidades y las anejas posibilidades esenciales e imposibilidades esenciales. Surgen los conceptos normativos de lo bueno, de lo bello, del hombre de Estado verdaderamente bueno, del juez auténtico, del honor verdadero, de las verdaderas valentía y justicia, y los conceptos fundamentales de la misma crítica: justo, injusto, verdadero, falso, etcétera.

De este modo, la escepsis obligó a la crítica de la crítica escéptica, y puesto que esta crítica se refiere a la posibilidad de la verdad y del ser cognoscible en general, obligó a una consideración radical de las condiciones de verdad posible y de ser posible, y a reconocer que sólo un pensar y un hablar radical, dirigido a la última mostración del ser posible del pensar, mostración que se consuma en la evidencia que sólo este pensar y hablar radical, y no uno vago, podría contribuir a la evidencia de cerciorarnos de la verdad y del ser. No puedo parlotear de manera vaga, no puedo entregarme a vagos conceptos tradicionales, ni al derribo de residuos experienciales, analogías, etc., pasivamente conjuntados, sino que tengo que crear de nuevo mis conceptos en el marco de un pensar autosuficiente, a partir de la pura intuición, y entonces alcanzo verdades puras que están llamadas a convertirse en norma. Toda verdad creada a partir de la pura evidencia es verdad auténtica y es norma. Por otra parte, no necesita englobar en sí ningún concepto de norma, esto es, ninguna de las configuraciones de modificación de «auténtico», «correcto», que dan por resultado conceptos aprehendidos mentalmente y predicaciones sobre la corrección, la verdad; tales predicaciones tienen que crearse, ellas mismas, a partir de la evidencia, ellas mismas tienen que ser verdaderas y pueden ser falsas.

La ciencia no es un conocimiento ingenuo en el marco de un interés teórico, sino que desde siempre forma parte de su esencia una cierta crítica; una crítica fundamental, una crítica que justifica la acción cognoscitiva a cada paso a partir de «principios», que en cada paso lleva consigo la consciencia de que un paso de tal forma es un paso necesariamente correcto, de que de este modo el camino de la fundamentación cognoscitiva, del curso de lo que fundamenta y de lo fundamentado sobre ello, es un camino correctamente orientado hacia la meta y de que, en esta medida, el conocimiento es un conocimiento auténtico, el ser conocido no es meramente supuesto, sino conocido en sentido pregnante; y la consciencia de que es un ser verdadero, mostrando su legitimidad en el conocimiento. Esto vale, en primer lugar, para el conocimiento actual en su progresar en el marco de una evidencia constante. Pero la ciencia también utiliza resultados cognoscitivos a partir de conocimientos anteriores. La consciencia de norma que llevan consigo remite entonces a una fundamentación anterior de una consciencia retrospectiva de la capacidad real de volver a repetir la fundamentación y de retrotraer la convicción de legitimidad a su origen y justificarla de nuevo.

¿Qué ofreció ahí la Antigüedad y para qué abrió el camino? En parte ofreció comienzos y estímulos germinales, en parte fragmentos de ciencia realmente en marcha.

El camino que indica es el de la formación del principio de la evidencia general y fundamental:

La experiencia singular, la experiencia de una existencia individual, no da por resultado ninguna afirmación a justificar objetivamente. ¿Pero cómo pueden valer entonces, en general, los juicios singulares de hechos? ¿Cómo puede el mundo *experimentado* en general ser en verdad? El ser se muestra como polo ideal para «infinitudes» de evidencias presuntas con esbozos de sentido evidentemente dados («lados», apariciones) en las que se esboza lo mismo de forma evidente, pero en cada trecho finito es presuntamente, si bien es una presunción legítima.[1] La verdad real es correlato del ser real, y así como el ser real es una idea que reside en lo infinito, a saber: la idea de un polo para infinitudes sistemáticas de apariciones, de «experiencias» que tienen lugar en una presunción constantemente legítima, así también la verdad real es una idea que reside en lo infinito, idéntica a la concordancia de juicios experienciales (en cada uno de los cuales «se manifiesta» la verdad) con una dación subjetiva legítima. La idea que reside en lo infinito es determinable apriori según la pura forma de la universalidad que engloba en sí todas las posibilidades, y conforme a ella hay que construir, a partir de una experiencia global finitamente cerrada (esto es: a partir de su relativa «aparición cerrada» a partir de lo determinado senso-cósicamente, a partir de los predicados experienciales sensibles), una anticipación de una idea que se ajusta, exigida por esta experiencia, que reside en ella.

En la forma de la idea de algo real cerrado residen ideas unilaterales, parciales, así como en la verdad plena que determina lo que es (el compendio de los predicados que corresponden a lo que es y que lo determinan) reside una multiplicidad de determinaciones particulares predicables, de verdades particulares que aún dejan indeterminado —de acuerdo con otras direcciones— a lo que es. En

1. Pero ahí sólo se mira de nuevo a la mera naturaleza y a este respecto se toma por base para el mundo una idea de realidad cuyo correlato es la idea de una verdad en sí, la idea de una verdad construida matemáticamente, aunque sea en una aproximación discrecional.

tanto que cualquier experiencia puede contener apriori elementos de divergencia, la determinación de ideas que hay que alcanzar a partir de ella, no sólo puede ser unilateral, sino también en parte falsa, a pesar de que, sin embargo, es exigida de una manera conforme a la verdad por esta experiencia habida hasta la fecha. A la idea de lo mismo real, y a ella en tanto que forma pura, pertenece correlativamente un sistema infinito de experiencias que producen un sistema de concordancia pura (por medio de una progresiva exclusión de lo experimentado de manera discordante bajo la acomodación de aquello que concuerda) y que se caracterizan en tanto que lo experimentado. Y entonces pertenece apriori a cada experiencia, o experiencia aceptablemente delimitada, una idea que, en efecto, le pertenece, la cual, empero, nunca es la última, sino un primer signo, en cierto modo representación de la idea que reside en lo infinito y que es inalcanzable, de la cual sólo está dada la forma en tanto que norma absoluta de toda construcción del primer signo.

Una teoría de la ciencia natural consiste en aclarar todas estas cosas y en predibujar apriori la forma de una posible determinación de lo en sí verdadero de la naturaleza, determinación relativamente verdadera y relativamente necesaria para cualquier estadio de la experiencia. Una teoría de la ciencia natural como método: la teoría del método científico-natural. Ahora bien, aquí hay que distinguir dos cosas:

1. Ontología de la naturaleza «en sí»: lo necesario de una naturaleza en general, la forma necesaria, la esencia ideal de una naturaleza y las formas necesarias de determinaciones de cada cosa particular, que puede formar parte *idealiter* y «en sí» de la naturaleza. Tales consideraciones de la *pura idea* las efectúan los científicos de la pura matemática de la naturaleza.

2. Metodología apriórica de un posible conocimiento de la naturaleza en sí, en el marco de verdades en sí: o en lugar de la pura naturaleza como idea (como idea matemática, como idea suprasensible) pensamos una *naturaleza experimentada como tal* de esencia experiencial, o tomamos una naturaleza matemática como en-sí ideal de experiencias de la naturaleza (ónticamente: naturalezas senso-visibles), y entonces tenemos *otra idea pura*. En tal caso alcanzamos una ciencia de la posibilidad del conocimiento de una naturaleza en sí a partir de la experiencia de la naturaleza, y esto es la ciencia apriórica de la posibilidad de una ciencia matemática de la naturaleza, o la

ciencia del método de la determinación científico-natural de la naturaleza a partir de las daciones de la experiencia.

Brevemente: como experiencia sólo admitimos la «experiencia normal», la sensorialidad normal y la relación con un «entendimiento» normal. ¿Cómo puede determinarse la naturaleza matemática verdadera a partir de apariciones normales? Esto acontece por medio de los métodos de conversión del continuo en algo exacto, de transformación de causalidades sensibles en causalidades matemáticas, etc. Sólo entonces hay que tomar en consideración lo psicofísicamente anómalo.

¿Pero puede distinguirse realmente de esta forma una *ontología apriori de la naturaleza* frente a una *metodología* apriórica de una posible determinación de una naturaleza en sí a partir de las experiencias de ella? ¿Cómo alcanzo yo, el que conoce, el conocimiento ontológico apriori de la naturaleza? Yo vivo entonces en posibles experiencias, en posibles percepciones y posibles juicios perceptuales. ¿Qué pertenece a lo idéntico mismo en todo cambio de las formas de aparición sensibles, toda vez que, por lo demás, éstas tienen que converger en la concordancia de identidad y tienen que poder posibilitar determinaciones idénticas?

No toda *modificación* del contenido distintivo perturba la identidad, ni toda modificación la conserva bajo el nombre «modificación objetual». Las modificaciones aparienciales anormales no son apercibidas, o no tienen que ser apercibidas, como «modificaciones». Si son apercibidas de este modo, entonces son superadas posteriormente bajo el nombre de «ilusiones». Si yo vivo en la experiencia (en sus apercepciones, por medio de las cuales tengo a la experiencia como realidad intuitiva sensible) y conservo las líneas de concordancia, entonces todas las anomalías quedan eliminadas y toda modificación intuitivamente dada es una modificación real *para mí* en el marco de las síntesis de mis propias experiencias. Ahoras bien, si entro en relación con otro, entonces puedo encontrar que él (en su normalidad: pero es daltónico) difiere de mí en sus juicios sobre igualdades, diferencias, etc., mientras que experimentamos lo mismo. (El otro también puede tener sentidos más agudos que yo: él tiene buena vista, yo mala, etc., y así alternativamente a propósito de cada nueva persona.) Aquí, según la posibilidad, hay abiertas múltiples diferencias, idealmente infinitas, pero también contradicciones. ¿Qué nos puede ayudar aquí?

Si atendemos a la ciencia natural desarrollada, la respuesta reza del siguiente modo: toda diferencia sensible experimentada por un sujeto singular indica una diferencia verdadera, y lo verdadero se determina por medio de la medición en la esfera de la κοινά. Con las diferencias cualitativas van en cierto modo dándose la mano toscamente diferencias cuantitativas. En la esfera cuantitativa, en el ámbito de la extensión, se expresa todo lo verdadero.

Por otra parte, no todo lo mostrable cuantitativamente en magnitudes y en interdependencias de magnitudes nos resulta «apreciable» a mí y a otro de la misma manera. Por medio de métodos de medida puedo convencerme de que rigen ciertas relaciones y leyes cuantitativas, de las que precisamente sólo por medio del método sé que son algo que existe y rige permanentemente, mientras que antes de él tengo que conformarme con la sensibilidad con los «juicios perceptuales».

¿Pudo la ciencia natural llegar a una concepción semejante de otra forma que por medio de una reflexión general sobre un método acerca de cómo frente a la relatividad de las apariciones hay que determinar algo verdadero que aparece en su interior, en primer lugar por medio de una reflexión general sobre cómo en el cambio de las apariciones puede anunciarse, manifestarse, el ser verdadero? Pero evidentemente, tales reflexiones, realizadas de manera eidéticamente pura, conducen a una ontología de la naturaleza.

Así pues, también podemos decir: *¿cómo llego a una ontología apriori* de otra forma que evidenciándome lo siguiente?:

En primer lugar, si tengo una naturaleza experimentada de manera concordante, y si me atengo al marco de la concordancia y en especial a cualesquiera cosas o procesos experimentados de manera concordante, y si en otros casos cualesquiera yo o también otro (como puedo convencerme en un acuerdo con él) hemos experimentado las mismas cosas, etc., entonces la posibilidad del conocimiento de lo mismo en estas experiencias recíprocas presupone necesariamente la *res extensa*, el *armazón* espacio-temporal de las cualificaciones recíprocas, la identidad de la distribución de la forma a lo largo de un tiempo común, identidad de la sucesión temporal y, en esta medida, también de la dependencia causal de las configuraciones correspondientes. Por el contrario, el cambio de las cualificaciones y de los juicios sobre las cualificaciones es «azaroso». En este sentido, esto es, incluso cuando a partir de ello surgen contradiccio-

nes, no dañan la identidad. (También en el experimentar solitario la identidad de lo experimentado en diferentes modalidades sensibles es necesariamente identidad del armazón «espacio-temporal». Es lo necesariamente idéntico, un contenido de determinación necesariamente idéntico en todas las diferencias de «formas de aparición» sensibles.) La primera puesta de relieve de aquello que pertenece esencialmente a lo idéntico (y esto quiere decir, con necesidad) conduce a la geometría, a la foronomía, y también podría haber conducido a la mecánica apriori, a disciplinas sobre las formas de dependencias funcionales en el marco de modificaciones, o a una disciplina sobre las formas de una posible causalidad cuantitativa y sus posibles leyes causales. Lo real queda determinado en sí no sólo cuando es fijado nomológicamente (así pues, nomológico-causalmente) en atención a su forma geométrica, sino también en atención a sus posibles modificaciones de forma. Algo real tiene propiedades reales, sus propiedades empíricamente causales. Para poder ser idéntico en sí, tiene que tener propiedades cuantitativo-causales empíricamente cognoscibles.

Así pues, la nueva ciencia natural está caracterizada por el hecho de que, en primer lugar, eleva al centro de la consideración lo necesario en determinado sentido, necesario frente al cambio (legítimo) de la aparición sensible; y por el hecho de que reconoce que a esto necesario pertenecen leyes cuantitativo-causales.

En *segundo lugar* habrían observaciones como estas: yo oigo un sonido y veo un movimiento vibratorio y el sonido es cualitativamente el mismo, independientemente del color, de lo sensiblemente cualitativo, pero es dependiente de las fuerzas de tensión, del grosor, etc., que son factores claramente mensurables. Lo cuantitativo no sólo es en los procesos extensionales aparienciales, sino que en su marco es también algo indicado por lo meramente cualitativo. Y puede ser mostrado posteriormente, eventualmente también de manera sensible, en formas de aparición sensibles («vestido» cualitativamente de algún modo).

Y viceversa: toda modificación cualitativa, todo ser-así cualitativo, debe ser —si la cualidad pertenece a una aparición normal— una propiedad de lo real mismo. Pero la «cualidad» (cualidad secundaria) no puede corresponder al objeto en sí, la cualidad es tal vez cambiante desde un punto de vista subjetivo y, ciertamente, para sujetos cada uno de los cuales experimenta la realidad concer-

nida, y cada uno concordantemente para sí. Si toda cualidad experimentada debe detentar su derecho a la objetividad, entonces esto sólo es posible si indica algo matemático, y sólo si en diferentes grados de perfección indica en esto y aquello lo siguiente: lo cuantitativo debe poder ser alcanzado por todos sobre la base de indicaciones, eventualmente con la ayuda del otro, pero lo cualitativo puede determinarlo él mismo. Así pues, todo «en-sí» es un en-sí matemático, y todas las leyes causales tienen que ser leyes matemáticas. Las propiedades reales son propiedades causales que se determinan sobre la base de leyes causales.

Sin embargo, aquí habría que hacer la siguiente distinción:

1. El conocimiento, que hemos tratado detalladamente antes, de que en la experiencia concordante (en tanto que forma de aparición sensible) hay que distinguir entre lo azaroso y lo necesario, esto es, entre rasgos característicos primarios, los cuales atraviesan necesariamente toda experiencia sensible, y los específicamente sensibles, los secundarios, así pues, el conocimiento de que los rasgos característicos «comunes» no son azarosamente comunes, sino necesariamente.

2. Lo percibido, lo experimentado como tal, es enteramente «vago», está siempre (tomado en una experiencia concordante) bajo la ley esencial de un cierto acrecentamiento de la perfección, que existe siempre como posibilidad ideal. En consecuencia, el mismo rasgo característico puedo haberlo dado de una forma más o menos «clara», y por muy claro que sea, siempre sigue siendo pensable un acrecentamiento de la claridad. Siempre es pensable que aquello que claramente encuentro indiferenciado, aparezca diferenciado dada una mayor claridad y, ciertamente, para mí e intersubjetivamente. Las diferencias de perfección forman parte correlativamente de las posibilidades libres de poder aproximarse a lo absolutamente perfecto, lo Mismo verdadero que, ciertamente, siempre retrocede. De este modo, con respecto a este carácter gradual de la claridad también vale el discurso sobre las «formas de aparición» de lo Mismo. Pero por detrás reside la idea de una mismidad idéntica, la idea del en-sí. Los rasgos característicos verdaderos son los umbrales de posible acrecentamiento. Pero puesto que sólo los rasgos característicos matemáticos son «verdaderos», por ello, los rasgos característicos matemáticos verdaderos son los límites matemáticos.

Expuesto de una manera más clara: en la síntesis progresiva de la experiencia tanto los rasgos característicos primarios como los secundarios tienen sus diferencias de perfección. A ello corresponde para los primarios el carácter gradual de perfección de la medición y de aproximación por medio de la medición y de la cuantificación (a partir de aquí o bien en conexión con ello) que se consuma por medio de conceptos geométricos y similares. Esto conduce a la idealización-límite de la matemática exacta de la naturaleza con sus determinaciones mentales. Mientras que los rasgos característicos primarios son intersubjetivos, en tanto que puede tener lugar una identificación concordante en general y sólo poseen esta relatividad de la perfección y de la aproximación (y la de la causalidad interreal), los rasgos característicos secundarios todavía son relativos de otra forma, a saber: en atención al carácter normal o anómalo de la experiencia, y, en esta medida, están referidos «azarosamente» a los sujetos y son mudables con ellos.[2] Además, el límite de perfección de los rasgos característicos secundarios no es mensurable, sólo es, en general, «intuible». Pero está determinado intersubjetivamente y es determinable por medio de la relación con el límite matemático de los rasgos característicos primarios.

3. Determinar es predicar, y un determinar originariamente evidente es un formar juicios perceptuales, y determinar mediatamente es formar juicios empíricamente universales (juicios experienciales inductivos) y juicios empíricamente causales, etc. El pensar, juzgar y deducir, generalizar y particularizar, que se verifican en la auténtica esfera experiencial, toman como los verdaderos a las cosas, rasgos característicos, regularidades que aparecen, pero esta verdad es una verdad relativa y «subjetivamente condicionada». Se requiere lo primero de todo un *pensar de nuevo tipo* o un *método* peculiar, para referir lo que aquí sucede (suficiente para fines prácticos de niveles inferiores) a su «*objetividad*»,[3] para poner de relieve metódicamente a partir de aquí la verdad en sí y la verdadera realidad en sí. La consideración de los fundamentos de posibilidad de algo idéntico, que se da en las fluyentes y subjetivamente cambiantes formas aparienciales[4] (y que se da concordantemente), conduce a la matematización de las apariciones en tanto que una necesidad inmanente a ellas, o a la necesidad de un método constructivo para a partir de las apariciones construir lo idéntico y sus determinaciones idénticas.[5]

2. Tenemos una doble normalidad: 1) la presuposición de la comunicación en tanto que naturaleza comunitaria, lo necesario aquí es lo cuantitativo; 2) lo azaroso por otro lado, esto es: la concordancia de las cualidades secundarias es «azarosa».

3. Esta objetividad es la idea de una verdad «irrelativa» en sí.

¿Pero pueden apariciones de diferente sentido contener algo idéntico?, ¿y en qué sentido lo pueden? Las multiplicidades de apariciones, que se emparejan concordantemente y constituyen lo idéntico, tienen que corresponder a las condiciones de posibilidad de la objetualidad idéntica (verdadera), y todas las leyes de la matemática real tienen que ser particularizaciones de las leyes de la ontología formal, de la matemática formal (teoría de la multiplicidad). Particularizaciones porque la matemática formal enseña a construir y a determinar constructivamente las formas en número infinito, las formas posibles en general de objetos y de infinitudes de objetos, y cada sistema apariencial dado, cada unidad de la experiencia, predibuja una totalidad objetual, una naturaleza: según su forma.

En la filosofía antigua el interés descansaba en primer lugar sobre la necesidad racional coercitiva, cuya negación es un sinsentido, absurdo. En primer lugar, entró en escena puramente en la esfera matemática en tanto que necesidad geométrica y aritmética. En esta esfera de las magnitudes y, ante todo, de las magnitudes espaciales —en primer lugar, en casos privilegiados (de líneas rectas, figuras planas limitadas y de los correspondientes casos de magnitudes espaciales), en primer lugar, en la intuición empírica del hecho de que las magnitudes se dividen en partes iguales y pueden recomponerse a partir de partes iguales— o de conjuntos de elementos iguales que se descomponen en subconjuntos y que por medio de la adición de elementos o de conjuntos de tales elementos pueden ampliarse hasta conseguir nuevos conjuntos, en esta esfera, decíamos, surgió la «exacta» comparación de magnitudes, que recondujo a la comparación de números. A las nociones vagas de mayor, más pequeño, más, menos, y al vago «igual» pudo adjuntársele determinantemente el exacto mayor-y-más-pequeño-tanto, tantas-veces o el exacto igual. Cada una de tales consideraciones exactas

4. Pero que no se da por razones de principios más que de esta manera.

5. Esto idéntico es necesariamente substrucción.

presuponía la posibilidad de poner un igual que excluye el mayor y más pequeño, y de poner unas unidades de magnitud que eran sustituibles unas por otras, que en tanto que magnitudes eran idénticas, esto es, que estaban bajo un concepto de magnitud, una esencia de la magnitud, idéntico. A las magnitudes espaciales, en tanto que objetos de la intuición empírica, pertenece el hecho de que uno puede aproximarse a ellas, puede examinarlas «con mayor exactitud». Lo exacto, lo preciso está determinado en la vida práctica por el fin, lo «igual» [*Gleich*] es indiferente [*gleichgültig*] para este fin, para el que pueden haber diferencias irrelevantes que no cuentan. Aquí, bajo la exclusión de toda limitación práctica, pudo formarse la idea de lo igual absoluto, de lo igual matemáticamente exacto.

Así pues, el proceso mental de formación conceptual idealizante establece aquí aquella logificación que posibilita verdades «estrictas», verdades lógicas, y para esta esfera lógica establece el pensar en el marco de una necesidad y una validez universal estrictas, que adhieren a toda negación el signo del contrasentido y pueden adherirlo de modo evidente. Las significaciones lingüísticas que surgen naturalmente son vagas, fluidas, de modo tal que no queda firmemente determinado lo que cae bajo el «concepto», bajo el sentido universal. La significación lógica es exacta. Lo lógicamente universal, el concepto, es absolutamente idéntico consigo mismo, la subsunción es absolutamente unívoca. Pero los conceptos lógicos no son conceptos tomados de lo lisa y llanamente intuitivo; surgen por medio de una actividad racional propia, la formación de ideas, la formación *exacta* de conceptos, por ejemplo, por medio de aquella idealización que frente a las líneas recta y curva empíricamente vagas crea la línea recta geométrica, el círculo geométrico.

La necesidad práctica de la agrimensura urgió en primer lugar sólo a distinguir en lo vago, así pues, en lo sensiblemente típico, lo que típicamente vale igual (para las correspondientes necesidades prácticas) de aquello otro que típicamente no vale igual. Lo que para ciertos tipos de fines prácticos valía igual fue puesto como igual, y las diferencias de rasgos esenciales en el interior de la igualdad fueron diferencias «indiferentes», esto es, fueron consideradas como las diferencias que no perturban la indiferencia, como diferencias a preterir. En esta medida, pudo ya establecerse un medir y un calcular, pudieron formularse proposiciones «geométricas» y también demostrarse, si bien con ciertas cautelas. Pues si se yuxtaponen mil longitudes «iguales», cada una de las cuales era diferente de la siguiente sólo en un dedo de ancho (una diferencia indiferente), entonces la medición podía dar por resultado que 1.000 varas = 1.001 varas. Esto es, diferentes mediciones con la misma medida podían proporcionar diferentes resultados; diferentes, esto es, no indiferentemente diferentes. Sólo la concepción de las puras «ideas» matemáticas en tanto que normas ideales y la elaboración de métodos aplicados de aproximación condujo a una pura matemática que se atiene a la cosa y a una técnica matemática. En la naturaleza de la experiencia espacial residía el hecho de que uno, comparando en la experiencia, podía conocer posibles diferencias de perfección de la igualdad, lo cual, en una cierta lejanía, pudo ser visto como totalmente «igual», al acercarse pudo ser visto como todavía diferente, lo igual pudo considerarse de nuevo desde más cerca, etc.

De este modo, presupuesto el hecho de que un miembro fue pensado como absolutamente fijo, como absolutamente idéntico en la magnitud consigo mismo, pudieron pensarse procesos que convergen *idealiter*, en los que había que construir idealmente un igual absoluto en tanto que límite de constante igualización. En el exacto pensar de ideas se operaba con conceptos ideales de inmodificabilidad, de reposo e inmodificabilidad cualitativa, con los conceptos ideales de la igualdad y de lo universal (el tamaño, la figura), que en cualesquiera ejemplares inmodificados y, así, cualitativamente idénticos, arrojaban por resultado igualdades absolutas, toda modificación se construía a partir de fases, que fueron consideradas como algo inmodificado, momentáneo, exacto, con sus magnitudes exactas, etc.

El idealismo platónico irrumpió por medio del descubrimiento plenamente consciente de la «idea» y de la aproximación a la vía del pensar lógico, de la ciencia «lógica», racional. Las ideas fueron aprehendidas como proto-imágenes en las que participaba todo lo singular más o menos idealmente, y a las cuales se parecía lo singular que las realizaba más o menos plenamente, en tanto que las normas absolutas para todas las verdades empíricas. Si se denomina racionalismo a la convicción de que todo conocimiento racional [*vernünftige*] debe ser racional [*rational*], sea puramente racional [*rational*] en el pensar que investiga las relaciones esenciales de los

conceptos puramente racionales (o, más bien, que investiga nomológicamente, que piensa exactamente determinando, todo lo posible en tanto que está bajo ideas puramente racionales), sea que lo empírico se mide en los puros ideales por medio de métodos de aproximación y por las restantes normas de enjuiciamiento de lo empírico según las correspondientes ideas puras, sea una u otra cosa, en tal caso, toda la convicción moderna es racionalista [*rationalistisch*].

Un objeto verdadero en el sentido de la lógica es un objeto que es absolutamente idéntico «consigo», esto es, es absolutamente idéntico lo que él es o, dicho de otra forma, un objeto es en sus determinaciones, sus quiddidades, sus predicados, y es idéntico cuando estas quiddidades [*Washeiten*] son idénticas en tanto que quiddidades que le son propias, o cuando su ser-propias excluye absolutamente su no-ser-propias. Pero sólo los ideales poseen una identidad estricta; la consecuencia sería que algo particular sólo es verdaderamente idéntico, así pues, ente que-es, si es idealmente substrato idéntico para ideas absolutas universales. ¿Pero cómo puede algo particular tomar parte en lo universal no de forma meramente aproximada, sino exactamente?, ¿cómo puede ser exacta la relación de subsunción?

El pensar puramente matemático está referido a objetos posibles, que están pensados por medio de conceptos (-límite) matemáticos idealmente «exactos», por ejemplo, figuras espaciales de objetos naturales que, en tanto que experimentados vagamente, están bajo conceptos de figuras, tienen sus determinaciones de figura; pero en la naturaleza de estas daciones de experiencia reside el hecho de que a lo objetual idéntico, que en la experiencia concordante se muestra como existiendo, puede colocársele debajo, y tiene que colocársele legítimamente, algo idealmente idéntico, algo que es ideal según todas sus determinaciones. Todas las determinaciones son exactas, esto es, lo que cae bajo su universalidad es igual, y esta igualdad excluye la desigualdad o, lo que es lo mismo, una determinación exacta que es propia de un objeto excluye que esta determinación no sea propia del mismo objeto. Y de toda determinación particular que está delimitada por medio de la «naturaleza universal» del objeto, así pues, en el interior del ámbito (por ejemplo, la figura espacial para objetos de la naturaleza), una le cae en suerte y todas las demás no (principio de *tertio excluso*).

Un objeto tiene en general figura espacial. Las figuras espaciales experimentadas empíricamente tienen sus diferentes tipos empíricos. Pero puede suceder que un objeto tenga un tipo (sumamente elemental) —esto es, experimento que tiene esta figura peculiar— y que no lo tenga —esto es, en una experiencia ulterior veo que no la tiene (sin haberse modificado)—. (En la esfera empírica no rige el principio de *tertio excluso*.) No puedo tomar ninguna determinación empírica como siendo propia realmente del objeto, sino que sólo puedo decir que será experimentado en esta determinación; tampoco en el pensar puedo agarrar de manera absolutamente idéntica la determinación siendo propia del objeto experimentado, nunca puedo decir que la determinación que experimento ahora es absolutamente la misma que ya había experimentado.

Pero toda figura espacial que yo experimento puedo ponerla debajo de una figura espacial pura, en la que la figura vista «participa», y la figura espacial en general se torna un género empírico, que tiene tras sí un género puro de figuras espaciales puramente exactas. Todo objeto empírico está configurado empíricamente (es necesariamente experimentable y está pertrechado en la experiencia con una figura visible), pero tiene también una figura verdadera, la figura exacta. Las ideas-figura exactas son absolutamente diferentes; si un objeto tiene una de ellas, entonces, por ello, queda excluida cualquier otra figura. De dos figuras exactas (las más elementales diferencias de figuras espaciales), una es propia del objeto y la otra no (principio de *tertio excluso*).

ACTITUD CIENTÍFICO-NATURAL Y CIENTÍFICO-ESPIRITUAL. NATURALISMO, DUALISMO Y PSICOLOGÍA PSICOFÍSICA *

Actitud naturalista.[1] El mundo como totalidad de las realidades en la forma de la exterioridad. La naturaleza como el reino de las puras *res extensae*. Todo lo real es cuerpo o tiene un cuerpo, pero sólo el cuerpo tiene *co-extensio* real y auténtica, entendida espacio-temporalmente a la vez. Unidad de una figura inmodificada (pero modificable), o que se modifica en la unidad de una duración, la forma figurativo-extensional, llena con determinabilidades cualitativas. Todo cuerpo <está> bajo reglas de la causalidad universal, la naturaleza universal está bajo un apriori de la causalidad, según el cual ella es determinable, es construible en verdades en sí según determinadas leyes causales que hay que descubrir por medio de la inducción.

Así pues, el Ser corporal es Ser extensional-coexistente y bajo ciertas circunstancias —en el caso de los cuerpos coexistentes, coexistentes en la unidad de la naturaleza— es Ser unívocamente determinado —cuando la naturaleza es naturaleza abandonada a sí misma—. El naturalismo considera a los hombres como extensión llena y, de este modo, considera al mundo en general tan sólo como una naturaleza ampliada. La duración del espíritu de un hombre es tomada como una duración objetiva y el alma, en cada fase de la duración, es tomada como no configurada de manera realmente

* Anterior a 1930. (*N. del e.*)

1. «Actitud naturalista» no se refiere a una perspectiva constitutivamente trazada y universal, perteneciente a una concepción natural del mundo, sino al prejuicio naturalista.

espacial en el paralelismo con la figura del cuerpo, mas sin embargo sí es tomada como coexistencia de datos anímicos, un ser-simultáneo, que tiene que dejarse adjuntar de algún modo la simultaneidad en la forma de lo coexistente en la extensión espacial y, en general, coexistente espacialmente.

Ahora bien, naturalmente es correcto el que la vida anímica humana discurre en la forma de un tiempo inmanente, y el que nosotros encontremos todo presente momentáneo como una unidad de coexistencia de múltiples «datos». Pero aquí hay que alcanzar en primer lugar intelecciones esenciales y fundamentales sobre la estructura de este tiempo inmanente y, por otra parte, sobre cómo el «tiempo objetivo» logra un sentido constitutivo como forma del Ser transcendental natural, en el que los tiempos inmanentes de las almas están objetivamente «sometidos al tiempo» y, precisamente en esta medida, están sometidas al tiempo las almas.

El naturalismo acepta sin más ni más que, en lo esencial, todo el mundo puede pensarse análogamente a su naturaleza y, en consecuencia, que el ser-en-sí del mundo puede pensarse de igual modo como correlato de verdades en sí y, ciertamente, de verdades construibles, que puede pensarse, pues, como la naturaleza (abandonada a sí misma).[2] El mundo tema de una ciencia universal inductiva; la inducción empírica como suelo para un método matemático idealizante para encontrar leyes exactas del mundo (incluidas en ello las leyes de la naturaleza) o leyes para los hombres y animales en tanto que seres psicofísicos, para sus almas, leyes éstas a alcanzar para su ser y hacer personales de igual modo que para sus cuerpos. Así pues, por decirlo de una forma extrema, Dios tiene una matemática universal del mundo, Dios conoce las leyes del mundo válidas para todo lo mundano y válidas según todas las determinaciones, así pues, leyes exactas de la coexistencia de lo que-es y lo-que-es-así en general espacio-temporalmente; se trata de leyes causales, sólo que más complicadas, más diversas, precisamente extendidas también a la esfera espiritual.

2. La naturaleza es construible en tanto que naturaleza idealizada, en virtud de ello es realidad fáctica de una universalidad incondicionada ontológica y, ciertamente, matemática; a este respecto es también idealización de la subordinación empírica de cualidades empíricas a cualidades empíricas. Pero si el mundo concreto y fáctico, el de la experiencia, debe ser idealizable y construible, se exige entonces la consecuencia de que tenga su matemática abarcadora del mundo.

El problema de la psicofísica con sus indubitables constataciones empíricas es el siguiente: ¿qué hay que englobar en una clasificación psicofísica?

La actitud científica dirigida al conocimiento objetivo (tal y como lo ejerce la ciencia natural), y ciertamente de manera universal en tanto que conocimiento objetivo del mundo, de la totalidad de las realidades que son en sí, sería la actitud cuya meta es conocer el ser-en-sí en las verdades en-sí. ¿Pero no es esta la tarea de la ciencia en general? ¿Qué significa el en-sí para la naturaleza, para un animal, un hombre, para una comunidad de hombres, para objetos culturales y para la cultura universal de una humanidad?

¿Y puede, por ejemplo, separarse entre la actitud temática dirigida al mundo «objetivo» (en tanto que tema científico) y la actitud temática dirigida a la subjetividad universal, entendida como la subjetividad y lo suyo subjetivo donde el mundo es experimentado, donde el mundo aparece, es juzgado, valorado, etc.? ¿Pero no es esto una actitud personal?

¿Qué es, pues, una actitud personal? Los hombres, como los animales, están en el espacio, el mundo de las realidades está siempre previamente dado con los hombres en su interior. El interés se dirige a los hombres en tanto que personas que están referidas «al» mundo en acciones y pasiones personales y que, en la comunidad de la vida, del tráfico personal, del actuar y del estar determinado de cualquier manera por lo mundano, del comportarse respecto de lo mundano, tienen uno y el mismo mundo circundante, y ciertamente como un mundo circundante tal del que son conscientes y son conscientes como él mismo.

El mundo respecto del que se comportan, que los motiva, con el que tienen que ocuparse constantemente, es precisamente *el* mundo, el mundo que es, pero en la actitud personal el interés se encamina a las personas y a su comportamiento respecto del mundo, a las maneras como las personas temáticas tienen consciencia, a de qué tienen consciencia como siendo para ellas y, ciertamente, también a con qué específico sentido objetual lo tienen conscientemente. En esta perspectiva está en cuestión el mundo no como es realmente, sino el mundo que en cada caso vale para las personas, el mundo que se les aparece con las propiedades que tiene para ellas en esta aparición. La pregunta es cómo ellos, en tanto que personas, se comportan en el hacer y padecer, cómo son motivados a sus actos

específicamente personales del percibir, del acordar-se, del pensar, del valorar, del hacer-se-planes, del estremecerse y sobresaltarse sin más, del defenderse, atacar, etc. Las personas sólo son motivadas por aquello que les es consciente, y por la manera como lo son, por el sentido que es consciente para ellas, por cómo éste vale o no vale para ellas, etc.

Naturalmente, el interés por las personas no es el mero interés por sus formas de comportamiento y motivos, sino por aquello que las convierte en personas idénticas. Se dirá: por los hábitos y caracteres personales. Pero éstas y aquéllas remiten en primer lugar a las formas de comportamiento en las que se manifiestan (en primer lugar, actualmente en tanto que los mismos sujetos-Yo) y a partir de las que surgen las mismas.[3]

¿Cómo se conduce la temática de las ciencias del espíritu y de la ciencia universal del espíritu que eventualmente hay que fundar, respecto de la antropología, la zoología (en el sentido de ciencias de los hombres y animales como realidades «objetivas», como naturaleza) y respecto de la psicología, en tanto que ciencia de las partes constitutivas objetivo-reales de los hombres y animales reales, lo que se denomina las almas, la vida anímica, la forma de ser propia de lo anímico?

La ciencia del espíritu es ciencia de la subjetividad humana en su relación consciencial con el mundo en tanto que aparece para ella y la motiva en el hacer y padecer; y viceversa: es ciencia del mundo como mundo circundante de personas, o como el mundo que les aparece, que vale para ellas. En el cambio de las formas de aparición, en el cambio de las apercepciones que los hombres recorren en su «vida interior», individualmente y en común en la comprensión recíproca, son para ellos «las» cosas, las relaciones; asimismo las personas, las asociaciones de personas, etc., que los motivan y que son temáticos para ellos mundano-circundantemente son conscientes como las mismas, sólo que apareciéndoles a ellos y a diferentes personas una vez de este modo, la otra vez de otro, valiendo para ellos y eventualmente valiendo alguna vez como siendo con certeza, etc.

3. Pero precisamente de forma correlativa lo que hay de científico en la ciencia de las personas concierne al mundo circundante que las motiva, así pues, el mundo circundante que les es consciente, que es para ellas realmente existente, realmente experimentado y experimentable, en su estilo de maneras de aparición.

Pero, en general, en la vida personal estas mismas cosas no están <en> el interés científico temático, la vida personal no es en general ninguna vida teórica, así pues, en general, las cosas no son temáticamente científicas para las personas, tal y como «en la verdad objetiva» son «en sí», sino que son como aquellas que valen para ellas precisamente de este modo, justamente como aquellas que más las motivan, que las determinan en el hacer y padecer extrateórico. Si convertimos cosas, la naturaleza, el mundo de los animales y de los hombres, los cuerpos y almas, tal y como son (objetivamente) en y para sí «mismos», si convertimos esto en tema científico, entonces somos científicos de la naturaleza, zoólogos, antropólogos y especialmente psicólogos (ahora en el sentido que es paralelo respecto de la zoología científico-natural).

A este respecto también tenemos de nuevo las realidades concernidas como realidades que aparecen; pero nuestro interés objetivo por ellas, en tanto que el interés teórico por la realidad entendido en última instancia con plena universalidad, se dirige a su ser que aparece a través de las apariciones, a través de las formas subjetivas de dación, en juicios científicos válidos absolutamente universales, que hay que determinar en su ser exacto objetivamente verdadero, en el ser verdadero, que es su mismo ser y no ser para nosotros directamente o para este o aquel grupo de personas, en tanto que los motiva de múltiples maneras.[4]

Aquí se ha privilegiado una forma peculiar de la motivación, que caracteriza la expresión del interés teórico por el ser objetivamente real. La naturaleza objetiva como tema, su ser-en-sí objetivamente verdadero, también es una realización personal o, más bien, idea de una realización personal tal, realización de un método que porta en sí la idea infinita, la idea de una perfectibilidad infinita, a saber: como el en-sí real de la naturaleza que se determina constantemente *idealiter* con el método científico-natural o que se determina de forma cada vez más perfecta. Pero se trata de un correlato de una realización infinita, un peculiar correlato de la realización de aquella comunidad personal que se denomina aquí la comunidad de los científicos naturales. En la medida en que la ciencia del espíritu,

4. Este es el sentido universal de la ciencia, que, ciertamente —establecido de una manera ingenua— no alcanza al mundo pleno, sino que, antes bien, queda imperceptiblemente ligado a ataduras tradicionales.

en tanto que ciencia omniabarcadora del mundo espiritual, tiene como tema todas las personas, todos los tipos de personas y realizaciones personales, de configuraciones personales, que aquí se denominan figuras culturales, en esta medida, abarca también a la ciencia natural y a la naturaleza científico-natural en sí, a la naturaleza como realidad. Pero a través de toda vida personal pasa constantemente la experiencia natural con la identidad de lo experimentado, identidad que se construye en todos los casos consciencialmente. Pero el interés que determina la vida personal (que sólo por excepción es el interés del científico natural) no es la naturaleza «que es en sí» y que es puesta de relieve (que hay que poner de relieve) científico-naturalmente, sino precisamente la naturaleza libre de toda teoría, la naturaleza que aparece y que en cada caso es mentada de esta y aquella manera, tal y como emerge en la vida personal de la humanidad y la determina en la praxis respectiva. Para todos los hombres es la naturaleza de la que hablan, y es el mundo en el que viven y se saben viviendo los unos con los otros, la naturaleza y el mundo que les determina, la naturaleza y el mundo identificados y corregidos en el trato, la única naturaleza y el único mundo, y son identificados como los mismos que el científico objetivo tiene temáticamente en su peculiar estilo de actividad personal. En esta medida, el mundo personal no es ningún mundo diferente del mundo «objetivo». Pero el mundo previamente dado en cada persona, el mundo válido para cualquier humanidad cultural de todo tiempo y válido para cualquier persona individual en su praxis correspondiente, el mundo en tanto que puesto realmente, este mundo, es mundo precisamente en las respectivas «formas de aparición», en las respectivas apercepciones, abierto para ulteriores y reconfiguradoras transformaciones que transforman eventualmente ser en no-ser (apariencia), y a través de estas transformaciones —si bien con correcciones— se produce sin embargo la unidad de un mundo que sigue valiendo como siendo, siempre abierto para ulteriores determinaciones —eventualmente para la teoría científica en tanto que realidad—. En esta apertura permanece el mundo. Y la ciencia del espíritu, que tiene el tema en las personas, pueblos, épocas fácticas, y en las cosas mentadas por éstas en tanto que tales, en los mundos que ellas mentan y que por ellas aparecen tan concretamente a la intuición, ya sea su apercepción mitológica o de otro tipo, en las naturalezas experimentadas por ellas, en las cultu-

ras que existen para ellas y las motivan, esta ciencia, se atiene temáticamente necesaria y exclusivamente al mundo en el cómo «subjetivo» de sus personalidades temáticas. Este mundo no se deshace en aspectos meramente unisubjetivos y temporalmente cambiantes de modo constante. En tales aspectos se constituye un mundo circundante comunitario para la comunidad histórica. En la comunidad de su vida, el mundo, o bien la vida de sus personas, está referido al mundo circundante comunitario para ellas (el «mundo» personal), y este mundo circundante tiene una relativa realidad para ellas —y una cambiante realidad para diferentes comunidades personales y para sus épocas personales—. Pero esto no excluye que las comunidades personales, cada una de las cuales tiene su personal mundo circundante, entrando en relación entre sí o estando ya en relación, tengan también o puedan alcanzar un mundo circundante común que se extiende, o bien que éstas, sabiéndose referidas en el trato al mismo mundo «real», sólo encuentren que cada una de ellas aprehende el mundo de una manera completamente diferente y le da una realidad completamente diferente. Pero esta «realidad» común, que necesariamente alcanza tanto como una posible mancomunación, se torna consciente en su identidad, pero en modo alguno de otra manera que como una unidad de identificación que se manifiesta interpersonalmente, como una unidad de confirmación que hay que constatar en la vida comunitaria. Sólo por medio de la ciencia es designada realidad en el marco de la verdad «objetiva», esto es, científica, tal y como ella es en sí, cuando la ciencia de la realidad la determina en sus peculiares acciones y realizaciones permanentes.[5]

El punto de partida para la actitud científico-espiritual es la «actitud natural» en la que todo el mundo y, de este modo, también el científico del espíritu que comienza, antes de toda intención y de todo hacer científicos, se encuentra en la vida en vela y puede encontrarse a sí mismo como tal. Él se encuentra en un mundo que lo circunda, que tan pronto lo motiva así, tan pronto de otro modo, que tan pronto aparece así, tan pronto de otro modo, en el

5. La meta de la «objetividad», esto es, la ciencia, no es lo ente en tanto que lo experimentado y comprobado por *determinadas* personas y humanidades, tal y como lo experimentan ahí y hay que comprobar en la experiencia, sino lo ente para *todas* las humanidades *pensables* (también los papúas), para todas las experiencias y mundos circundantes que son tomados como experimentando lo mismo.

que penetra con la mirada, con el oído, etc., determinado prácticamente por él de diferentes formas y dándole siempre una nueva cara de esta praxis. Y a este mundo también pertenece él mismo al igual que sus congéneres; éstos son para él objetos de la praxis, son co-sujetos de la misma, co-actuando, pero, en esta medida, co-viendo, co-oyendo, y naturalmente co-viendo, co-oyendo las mismas cosas del mundo circundante y especialmente aquellas cosas de la praxis que «entran en cuestión» en la dirección práctica mancomunada. En la actitud natural el mundo es en tanto que el mundo en el cambio de las apariciones subjetivas reales y posibles y ligadas intersubjetivamente; las opiniones, los intereses siempre los mismos no son en general tema científico alguno, sino que en sentido amplio es tema para el hombre todo esto, lo que le afecta momentáneamente o lo que le ocupa duradera o eventualmente en el marco de un hábito firme (por ejemplo, profesionalmente): en «serio» o en juego, sin valor o pleno de valor, pasajeramente o permanentemente y actuante largo tiempo, de manera creativa, llevando a cabo rendimientos en el marco de intereses egoístas o comunitarios, y en tanto que sujeto individual o funcionario de la comunidad y en trabajo comunitario; el recuerdo propio y generativo lo conduce a la vida comunitaria del pasado.

Lo que acabamos de decir es, ello mismo, una reflexión universal con la que el científico del espíritu puede y debe comenzar; el que pueda reside en el hecho de que él, en tanto que europeo, ya conoce la ciencia, ya conoce la actitud universal teórica, y está acostumbrado a ella y, en consecuencia, en esta panorámica puede alcanzar su tema. Así pues, el hombre, los hombres en comunidad, las mismas comunidades en su hacer y esforzarse, constituyen el tema científico del científico del espíritu en correlación con las realizaciones en el hacer realizador y con las figuras de la realización. Pero también constituye su tema el hombre pasivo en los períodos de su indolencia, el hombre en ocasiones adormecido y de nuevo en vela, todo el hombre en la unidad de su vida en tanto que vida personal, en tanto que Yo, en tanto que nosotros en el hacer y padecer.

Lo que hace y padece la persona, lo que le ocurre, cómo se sitúa frente a su mundo circundante, qué le enoja, qué le aflige, le alegra o desazona; estas son preguntas personales. Y de igual modo lo son todas las preguntas similares a propósito de comunidades de

cualquier nivel, a propósito de matrimonios, amistades, sociedades, comunidades estatales, comunidades de pueblo, etc.; en primer lugar, en la facticidad histórica y, después, en la universalidad.[6] En tal caso, la ciencia universal que debe surgir aquí, ¿no es la psicología psicofísica, la «psicología individual» y la psicología social?

El hombre en tanto que persona, ¿no es el hombre psicofísico? De hecho es, en efecto, el hombre que se sabe en el mundo con soma y alma, que trabaja en el espacio y que trabaja con sus manos en tanto que artesano o de cualquier modo con su soma, que batallando en el combate también batalla somáticamente y, naturalmente, es co-consciente sin cesar de su soma, y que por medio de él actúa en su mundo externo o experimenta en él contacto, oposición, heridas. Naturalmente, el hombre es el mismo tanto en la ciencia personal como en la antropología biológico-científiconatural. En el tránsito de la una a la otra ciencia se consuma sin más la identificación. Y, sin embargo, la dirección temática es esencialmente diferente. En la ciencia del espíritu el hombre no es tema como realidad idéntica, cuyo ser-en-sí haya que determinar objetivamente, sino que es tema el hombre histórico, que, y en la medida en que, dispone e impera subjetivamente en su mundo circundante.

La contraposición entre investigación psicológico-«científico-natural» y la investigación científico-espiritual consiste en el hecho —decía anteriormente— de que para la ciencia de la naturaleza y para la ciencia del espíritu lo espiritual en tanto que alma es temático en cada caso desde diferentes actitudes, a saber: para la ciencia natural como sujeto localizado, como anexo[7] del cuerpo existente,

6. El problema es entonces cómo se menta la universalidad: «histórico-naturalmente», morfológicamente o como universalidad incondicionada análoga a la de la ciencia natural exacta. La objetividad que sólo corresponde a la exacta ciencia natural descansa en la «geometrización», una idealización que puede abarcar teóricamente por medio de la idealización todas las posibilidades de la experiencia en tanto que experiencia de lo *in infinitum* idéntico: por medio de conceptos ideales, los conceptos de lo que-es-en-sí, y de verdades ideales en tanto que verdades en sí. ¿Hay un método para abarcar el reino del «espíritu», de la historia, según todas las posibilidades esenciales, y para, en virtud de ello, crear para este reino una verdad exacta con conceptos exactos?

7. No debe decirse anexo. La concepción-anexo es ya un falseamiento. Subjetivamente, en la experiencia, el soma ajeno experimentado (por medio del complejo experimentado de datos somáticos, así pues, esto experimentado como tal) remite a lo anímico y al Yo; así pues, aquí hay «asociación», pero al igual que en cualquier apercepción.

co-siendo y unido inductivamente con él: psicofísicamente (en el sentido del dualismo cartesiano); mientras que la actitud científico-espiritual es la actitud personal, que está referida puramente a la persona, puramente en sentido análogo a como la ciencia natural es pura —tal y como parece por medio de la «abstracción»—. Para la persona el soma es el objeto mundano-circundante privilegiado, sobre el que dispone imperando inmediatamente, etc. Esto, empero, es apercibido inductivamente, y la apercepción es una apercepción objetiva.

Naturalmente, la persona está localizada, y ciertamente por medio de su soma corporal está localizada en el espacio natural y en la temporalidad natural. Si se está en la espacialidad exacta, entonces hay localización concreta. Evidentemente, uno puede dirigir el interés temático puramente a la naturaleza y, en su interior, a los somas corporales y, entonces, encontrar los sujetos, las almas, como conjuntamente en la naturaleza, en la empírica o en la exacta, o bien en los lugares espacio-temporales concernidos. Pero primeramente se pregunta qué cabe exigir a este co-existir que constituye el sentido unitario de esta unidad real hombre o animal, se pregunta en qué medida se puede y debe hablar de «unión» de soma y alma y si esta unión puede y debe considerarse como una unión causal de tipo similar a la naturo-causal. A la constitución del mundo, y como puro mundo de la experiencia, así pues, como mundo circundante mío y nuestro, pertenece de antemano el que en él experimentamos ahí meras cosas, allí hombres, allí animales, ahí obras de arte, allí herramientas, ahí artesanos, allí soldados, etc., y dados puramente de este modo son apercibidos, y esto en formas mudables, mas sin embargo en una típica estructura universalísima, a la que pertenece necesariamente la presencia de los hombres (y yo mismo en tanto que hombre). En este mundo pueden plantearse por todas partes preguntas inductivas: por todas partes donde haya una coexistencia regular hay también una problemática inductiva.

En el mundo previamente dado la naturaleza es constitutivamente una unidad «causal» en la exterioridad. «El espíritu en la naturaleza»: fácilmente se pone aquí debajo del ser-«localizado» un co-existir espacial y realmente un coexistir espacio-temporal, así pues, en el mismo sentido como coexisten las cosas, los momentos reales de cosas. ¿Pero cómo es el espíritu en el cuerpo? Esto tenemos que preguntar. En tanto que imperante sólo se presenta en la apercepción.

En toda apercepción lisa y llana reside descubrible una coexistencia regular, así pues, forma parte de todo tipo aperceptivo, pero también de la apercepción universal, de la del mundo, y de la apercepción de un mundo próximo o mundo-hogar y del mundo lejano tanto como de la apercepción de una cosa particular próxima o alejada. Así pues —y se encontrarán implícitas regularidades inductivas señaladas—, pueden referirse los datos somático-corporales y anímicos los unos a los otros, lo que todavía no dice nada de una causalidad natural, ni de una ligazón análogo-natural con miras a un todo. Ciertamente, esta distinción caracteriza un tipo de psicofísica que en la tradición es considerada como antropología, fundamentada en el sensualismo tradicional.

El espíritu (el alma, el ser personal concreto) está en la espacio-temporalidad allí donde está su soma, y vive a partir de aquí y actúa en el mundo, el *universum* de lo que es espacio-temporalmente. Él es espíritu, persona, Yo de su mundo circundante (y, en esta medida de un mundo), en tanto que tiene consciencia de él; la posibilidad de su actuar descansa en el hecho de que en una forma determinada ordenada tiene experiencia de él, o bien en el hecho de estar experimentando en él, de poder estar más próximo y más lejano, etc. Y a ello pertenece el que tiene constantemente una consciencia experiencial privilegiada de «su» soma, así pues, que tiene la consciencia de estar en este objeto de manera totalmente inmediata y de «vivir» y de «poder» constantemente en él en la forma del Yo afectado y del Yo imperante. Esta relación, cualquiera que sea la manera en que es experimentada personalmente, por lo cual el mundo existe intuitivamente, etc., es precisamente, en tanto que hecho personal, un hecho científico-espiritual.

La ciencia del espíritu tiene que ver con el espíritu, y aquí se diferencian en primer lugar la ciencia natural en sentido estricto y la ciencia del espíritu: por una parte, ciencia de las cosas físicas y, por otra, ciencia de los hombres en tanto que personas, en tanto que tienen su soma en el imperar, en tanto que por medio de él como soma perceptual están referidos a todas las demás realidades, etc.[8]

8. En tal caso, la ciencia del espíritu hay que entenderla doblemente: por una parte, Espíritu como siendo espacio-temporalmente con corporalidad, en el espacio, en el espacio-tiempo, como el tema de una ciencia universal inductiva del mundo; con la gran cuestión de si con ello queda predibujada como plena de sentido, como posible, la meta científica de una ciencia natural exacta en sentido ampliado, la meta de una psicofísica dualista exacta. Por otra parte, ciencia del espíritu como ciencia puramente personal.

Ahora bien, hay que tener en cuenta que la naturaleza también es en el mundo circundante, en nuestro mundo circundante de hoy en día, en el hipotético mundo circundante hindú, en el mundo circundante de la Edad de Piedra, etc., en la medida en que es tema de la ciencia del espíritu y no tema de la ciencia natural «objetiva», en la medida en que precisamente no es naturaleza objetiva, en la medida en que permanece el vínculo mundano-circundante que constituye la historia de la naturaleza en sentido antiguo (aunque esta referencialidad al sujeto tampoco sea expresada textualmente o quede extratemática, sin ser notada, para el mismo investigador). Sólo cuando la mirada se dirige a la objetividad, a su ser en sí en sentido ontológico y, entonces, matemático, y no a su ser tal y como se representa empíricamente para nosotros, etc., sólo entonces, en lugar de una historia de la naturaleza (que co-pertenece a la historia universal de la humanidad en tanto que un mundo circundante histórico), tenemos una biología científico-natural.[9]

Pero si este es el caso, entonces la pregunta es en qué medida no hay que hacer la misma distinción también para lo anímico, para el espíritu, para la persona, o bien si no habrá también que distinguir una ciencia objetiva del espíritu de una histórica. Más exactamente, en la actitud hacia el mundo en tanto que universo empírico de las realidades habría que distinguir: a) la naturaleza exacta en el marco de una construcción ontológico-matemática, a continuación una psicofísica exacta frente al entrejuntamiento empírico de soma corporal y alma (personal); b) actitud espiritual de antemano: la actitud histórica.

Todo se tornará perfectamente claro si nos decimos, si me digo: el mundo del que hablo, el mundo del que habla el chino, el mundo del griego de la época de Solón, el mundo del papúa, es mundo que siempre vale subjetivamente, también el mundo del científico, que en tanto que tal es hombre greco-europeo.

En la vida práctica tengo mundo como mundo tradicional, venga esta tradición de donde venga, eventualmente también de adqui-

9. En ello se incluye la hipótesis de la idealización.

siciones científicas transmitidas, falsificadas siempre de algún modo, adquisiciones que tengo a partir del tiempo y de la escuela, y que en mis compañeros y en mis compañeros que accidentalmente me influyen transforma motivaciones siempre de algún modo. Yo puedo mirar alrededor y albergar intereses teóricos por el mundo que tengo en vigencia precisamente a partir de la tradición, o puedo transladarme a la antigua Grecia antes de la ciencia, etc. El primer interés teórico universal, el del comienzo, fue de este tipo: querer conocer el mundo objetivo es querer conocer el mundo sin más ni más. Él es mundo a partir de la tradición, pero el hecho de que sea esto está oculto y, en cualquier caso, puede quedar totalmente al margen de cualquier cuestionamiento. La ciencia objetiva no es tomada ahora en el sentido de las formas naturalistas de pensar, etc. La ciencia objetiva consiste en convertir directamente al mundo en tema, la ciencia del espíritu consiste en convertir en tema el mundo en tanto que mundo de la subjetividad que funciona para él, mundo en la medida en que está referido al sujeto (hacer temáticos sólo los sujetos y en ellos el mundo «representado» con espacio-temporalidad). Es posible convertir objetivamente «sin más ni más» en tema la naturaleza, pero también los hombres, las humanidades, los pueblos, etc., y, por otra parte, es posible convertir subjetivo-relativamente en tema los hombres, las humanidades, la naturaleza. La correlación se repite. Todo lo ente es ente en formas subjetivas de dación, todo puede ser tema directamente y todo puede ser subjetivo-relativo. Subjetivo significa aquí: hacer temáticos a los sujetos sin más ni más y sin pregunta alguna por la naturaleza objetiva; se dirá, pues, que es convertirlos en tema abstractamente. Desde el comienzo y en la actitud teórica, el mundo es el *universum* de lo ente, y todo lo ente, también lo científico-espiritual de un nivel de la reflexión, es clasificado de nuevo en el mundo, y así *ad infinitum*. Ahora bien, yo regreso por medio de la reducción transcendental; y surge una ciencia del espíritu que no tiene mundo de antemano y que conserva siempre el mundo.

Si buscamos la verdad histórico-natural para los seres vivos, entonces está ya presupuesto el que éstos son considerados en una experiencia concordante (según su ser corporal y su ser anímico, dados ambos en una experiencia unitaria) y, en consecuencia, está ya presupuesto el que son descritos con fieles conceptos experienciales (descriptivos) ajustados. De este modo, yo puedo engañarme sobre otros y eventualmente sobre mí mismo, pero en la medida en que la experiencia se acredita y yo sigo en la concordancia, alcanzo la verdad empírica, conozco a la persona. Así como sucede respecto de los somas corporales en tanto que objetos naturales, así también (y en esta medida tenemos una analogía) sucede con las almas que la experiencia en relación a ellas no tiene ningún final. ¿Pero son éstas de una estructura esencial (que cabe poner de relieve puramente) que prescribe a las almas un en-sí objetivo (exactamente ontológico) de sentido similar al de las cosas naturales? Ahora bien, está claro de antemano que cabe conocer una forma esencial de un espíritu, a pesar de que es igualmente claro que hay una diferencia como del cielo a la tierra entre la esencia de la subjetividad anímica y la esencia de una cosa. Uno debe abstenerse de antemano de toda falsa analogía y, en consecuencia, de hacer violencia al soma. Por otra parte, ¿no es, evidentemente, un buen y necesario hilo conductor mental el que se busque fundamentar una investigación del espíritu fáctico en su historicidad sobre un conocimiento esencial del espíritu (y de la comunidad en la que viven los espíritus) y que, a partir de aquí, se creen «conceptos exactos» y verdades exactas, válidas incondicionadamente, en tanto que polos ideales para toda facticidad espiritual? [10]

Actitud natural, que no es naturalista: si hablamos de diferentes actitudes experienciales sobre el suelo del mundo natural, entonces tenemos que distinguir: a) la actitud hacia la naturaleza, y ciertamente en tanto que naturaleza experimentada, hacia las meras cosas o, abstractamente, hacia los cuerpos animales o hacia los objetos culturales en tanto que meras cosas; b) actitud personalista: actitud hacia personas u hombres en tanto que personas.

¿Qué forma parte de ello? Lo que son las personas en tanto que unidades permanentes, los caracteres que poseen: lo que constituye su «vida», lo que hacen y padecen en tanto que personas, cómo se «conducen» en diferentes situaciones vitales con respecto a su mundo circundante, cómo son afectadas personalmente por él y reaccionan personalmente ante él; finalmente, su mismo «mundo circundante», el que es para ellas, el que es válido para ellas, el que las determina. Pero a este respecto también surgirá la pregunta de cómo se transforma su mundo circundante, qué tipos de objetos

10. ¿Pero cuál es aquí el conocimiento esencial del saber histórico?

forman parte de su mundo circundante. Así pues, expresado universalmente: ¿qué estructura esencial tiene un mundo circundante personal y, en su marco, en particular, qué estructura universal tiene especialmente en tanto que un mundo circundante que ha adoptado, y adopta siempre de nuevo, su misma configuración a partir de la vida personal en el mundo?, ¿qué tipos de objetos culturales tiene?

La estructura del mundo circundante personal guarda una relación esencial con la estructura de la vida personal (con la habitualidad personal), la cual, en tanto que vida del mundo, es una manera de comportarse con respecto a los objetos que aparecen en el mundo circundante y con respecto a sus propiedades mundano-circundantes.

Las personas mundano-circundantes poseen una peculiar distinción en el mundo circundante. Pero aquí juega un importante papel la diferencia (que es una diferencia temática) de si las personas (otras personas, pero eventualmente también yo mismo) en tanto que objetos [*Objekte*], en tanto que objetos [*Gegenstände*] del mundo circundante (en sentido pregnante: mundano-circundantemente) ya previamente dado al Yo práctico, al Yo práctico en el sentido más amplio, es decir, al Yo concreto, que vive en vela en el mundo, son temáticas en tanto que objetos [*Gegenstände*] con los que acontece algo que uno encuentra en el mundo circundante, que uno ve, pero con los que nada tiene que ver, con los que no tiene nada en común: son aquí y allá como meras cosas; quizá venga aquí especialmente al caso la visión y la comprensión exteriores de lo otro, pero sin unirse internamente con él, sin vivir con él. Por otra parte, los otros sujetos en tanto que co-sujetos con los que se está mancomunado en el experimentar, en el pensar, en el actuar, con los que se tiene una praxis mundano-circundante común, aunque cada uno tenga a su vez la suya propia. Ya tenemos una cierta «comunidad» cuando estamos recíprocamente ahí en el mundo circundante (el otro en el mío).

Nos experimentamos recíprocamente como viendo los mismos objetos o en parte los mismos, a partir del mismo mundo que es mundo para nosotros. La mayoría de las veces, esto, con respecto a este ver común, es experiencia impropia, en el vacío entender del otro y de su situación experiencial. Pero algo peculiar es la comunidad de las personas en tanto que comunidad de la vida personal y, eventualmente, en tanto que ligazón personal duradera. Un primer

paso es el explícito estar-unidos-en-la-vida con el otro en el comprender intuitivo de su experimentar, de su situación vital, de su hacer, etc. A partir de aquí la comunicación por medio de la capacidad expresiva y del lenguaje, lo cual ya es una ligazón yoica. Toda comunicación ya presupone el carácter comunitario del mundo circundante, que es construido, al igual que, en general, las personas son las unas para las otras, lo cual, empero, puede ser totalmente vacío e inactual. Pero cosa distinta es tenerlas como compañeros en la vida comunitaria, hablar con ellas, preocuparse, esforzarse con ellas, estar ligado con ellas en amistad y enemistad, en amor y odio. Sólo con esto hollamos el ámbito del mundo «histórico-social».

Viviendo en la actitud natural —en la actitud no transcendental— se nos abren diferentes direcciones temáticas, y, así, se nos abren direcciones del interés teórico, adecuadas a la estructura del mundo previamente dado, que nos está dado como nuestro mundo comunitario circundante y que, a través de él, nos está dado como mundo objetivo. «A través de él» indica que el mundo circundante es algo mudable, que en la vida avanzamos de mundo circundante a mundo circundante, donde, en este cambio, es sin embargo experimentado continuamente el mismo mundo, mientras que el mundo circundante se convierte en forma apariencial de este mundo. En la actitud esencial, partiendo del mundo común fáctico, podemos investigar la forma esencial de un mundo circundante humano y de un nuevo mundo circundante que siempre vuelve a constituirse en el cambio mundano-circundante por medio de la fusión con humanidades ajenas; y, aceptando como posible el progreso en una infinitud abierta, podemos proyectar la estructura de un mundo que es en tanto que mundo de posible experiencia, esto es, como mundo que en un posible entorno de travesía se muestra en una progresiva corrección. Esto sería la idea de una ontología del mundo experiencial puramente como tal. La actitud teorética puede dirigirse a la mera naturaleza, entonces tenemos una actitud natural, que no por ello es «naturalista». Por otra parte, podemos adoptar una actitud frente a las personas y las comunidades personales, podemos adoptar una actitud frente a los posibles mundos circundantes concretos y frente al mundo «verdadero» que se predibuja en ellos.

La actitud *hacia* la naturaleza puede tener un sentido diferente. En general: en la actitud natural estamos nosotros, las personas que investigamos, y ya estamos así de antemano: nosotros, los que vi-

vimos unos con otros y unos junto a otros. Pero nosotros en tanto que sujetos para el mundo somos aquí —junto con nuestra vida— anónimos, en tanto que no nos hayamos hecho temáticos para nosotros mismos. Así es precisamente la actitud hacia la naturaleza: hacer temática la naturaleza y ninguna otra cosa. Así pues, tematizar es en cierto modo al mismo tiempo «abstraer», lo que en un principio <no> debe ser entendido y, en esta medida, no debe ser entendido necesariamente, como un activo prescindir-de-algo, sino, como es habitual, sólo <como> un exclusivo mirar-hacia-algo y, a consecuencia de ello, sin prestar atención a ninguna otra cosa. Ciertamente, en la raíz de una actitud científica hacia la naturaleza reside en última instancia un convertirse en tema intencionadamente la naturaleza, y ciertamente la pura naturaleza bajo exclusión consciente, bajo deseo-de-exclusión, de todo lo meramente subjetivo.

Ahora bien, la naturaleza que con ello se torna temática puede ser la naturaleza mundano-circundante y, ciertamente, tal y como está dada previamente, tal y como se da en una percepción experiencial real y posible y tal como en el curso de nuestra vida experiencial, por mor de la concordancia de la experiencia, se muestra como siendo realmente (si bien bajo correcciones ocasionales). El ser-temático indica que nosotros establecemos gracias a la descripción el conocimiento de la experiencia, aquél que se produce gracias a la experiencia consecuente, propia y ajena, y complementada por las anticipaciones experienciales de la inducción mediata; ambicionando una ciencia descriptiva; una ciencia natural universal descriptiva, englobando el *universum* de posibles experiencias naturales, de la percepción sensible, del recuerdo, de la inducción acreditable en virtud de ello realmente —en todo tiempo—. En la raíz reside, si bien no configurada realmente, la ontología del «mundo de posible experiencia». Aquí puede uno separar ya la ampliación de la inducción por medio de la homogeneización de lo lejano inexperimentable con lo próximo y a partir de aquí, en general, la idealización de las infinitudes.

Cosa distinta es la meta de la «exacta» ciencia natural consistente en, por encima de la relatividad de la naturaleza visible, de la naturaleza relativa mundano-circundante, determinar con «verdades en sí» la naturaleza «en sí» en tanto que en sí idéntico en todas las relatividades. La naturaleza descriptiva es relativa humano-personalmente, a

saber: relativa a nosotros, a nuestra nación, a nuestra humanidad europea, a nosotros hombres terrestres de nuestro tiempo histórico. Pero nosotros mismos no somos aquí temáticos, ni tampoco esta relación, que no requiere tematización alguna, en tanto que nosotros somos de generación en generación siempre la misma humanidad terrestre de este tiempo histórico unitario y, de este modo, las constataciones científicas valen para nosotros de generación en generación.[11]

Sólo se requiere la dirección temática de la mirada hacia esta relatividad, y reconocemos que esta ciencia natural forma parte, en general, del amplio haber de la ciencia personal de la humanidad terrestre y, ciertamente, tomada ésta como el «nosotros los hombres», que alcanza su horizonte temporal a partir de nosotros, los que en cada caso investigamos, y su temporalidad relativa, histórica en un amplio sentido. Adentrándonos aquí vemos que sólo el hombre europeo, surgido de los griegos que filosofaban, ha adoptado y podía alcanzar la actitud teorética hacia el mundo circundante externo alcanzable. El mundo circundante es relativo a una subjetividad que funciona para él —la típica de las subjetividades funcionantes es ella misma histórica: los hombres son necesariamente miembros de comunidades generativas y viven, de forma igualmente necesaria, en cada mundo circundante comunitario como en el suyo, en el que a este respecto impera una historicidad universal. Pero con esto no se dice que a cada uno de ellos pertenezca una posible actitud teorética; también ésta y a continuación la actitud científica «descriptiva» es esencialmente histórica. Pero si esta actitud ha surgido, entonces en el progreso de la historia está dibujada la evolución de la descripción natural a la descripción psicofísica.

Así pues, una nueva actitud es entonces la actitud hacia los hombres y los animales —no como cuerpos a investigar de manera consecuente-descriptiva en el marco de una actitud puramente natu-

11. La ciencia universal descriptiva en tanto que ciencia del mundo previamente dado en su universalidad se atiene al reino de la experiencia real y posible, de la directa e indirecta; así pues, avanza necesariamente a partir del mundo previamente dado a modo de horizonte como presente, por medio de la apertura del co-presente, configurándose como ciencia descriptiva del presente universal abierto, pero entonces también como ciencia del pasado (paleontológica) bajo una apertura continuada de los pasados y, luego, de los futuros. Está, naturalmente, orientada hacia universalidades típicas, formas típicas de modificación, de tipos, y, entonces, hacia la explicación de hechos particulares según tales reglas.

ral, sino como hombres (o bien animales) que poseen sus cuerpos como sus somas, que poseen cada uno su mundo circundante personal como mundo-lejos-cerca orientado somáticamente, y a este respecto, al mismo tiempo, en el marco de las formas aparienciales derecha-izquierda, arriba-abajo, y estando todas estas formas aparienciales en una relación de dependencia respecto de las maneras subjetivas del «yo muevo mi cuerpo» en un sistema de cinestesis a realizar también voluntariamente. A la temática del hombre pertenece lo que considera como mundo circundante y lo que le vale del mundo circundante, su mundo circundante individual tanto como el comunitario, y esto pertenece reflexivamente al abarcante cómo apariencial de este mundo circundante para todo individuo particular, pero también para la comunidad —cómo se corresponden las formas aparienciales de los individuos particulares que se comunican entre sí, cómo posiciona cada uno su ser-hombre siempre como objeto-punto cero del mundo circundante orientado en la apercepción experimentante, cómo en el cambio de lugar de las personas, en la permuta, por ejemplo, de sus lugares, tiene que modificarse para cada una de ellas las orientaciones, los mismos objetos, o bien tienen que permutarse las formas aparienciales.

Mientras que la naturaleza descriptiva forma parte del mundo circundante de todos los hombres, o bien del mundo circundante de todos los hombres «europeos», y, por tanto, forma parte de la antropología, la naturaleza exactamente científica no forma parte de ello, sino sólo del mundo circundante de los hombres que son científicos naturales exactos (o que entienden de ciencia natural). Ciertamente —excepto de nuevo en el caso del científico— la historia científico-natural tampoco forma parte del mundo circundante de todos los hombres, a menos que investiguen su mundo circundante universal y saquen a la luz qué mundo circundante posible podría haber sido, pero no fue ni es. La ciencia natural es una cultura, pero forma parte sólo del mundo cultural de la humanidad que ha configurado esta cultura, y en el interior de la cual existen para los individuos particulares posibles caminos de comprensión de esta cultura.

Además, puede tornarse temática la unidad universal de una «humanidad» que se extiende tan lejos como la vida comunitaria, inmediata y mediata, y, correlativamente, puede tornarse temática la comunidad del mundo circundante (en el cómo de las formas de

aparición y de aprehensión), en particular la comunidad de la cultura. Puede tornarse temática en la unidad de su vida temporal, en la unidad de aquella temporalidad que es la forma de esta misma vida y no, por ejemplo, la temporalidad de la naturaleza exactamente científico-natural, que según su sentido es un tiempo idéntico —que domina todas las naturalezas de los mundos circundantes de las diversas humanidades sean éstas las que sean— de una naturaleza absolutamente idéntica, y no un tiempo relativo, esencialmente perteneciente a la peculiar humanidad que en cada caso vive y es en todos sus pasados y en un futuro abierto que, sin embargo, tiene sentido a partir del hombre presente en tanto que su futuro, el futuro de su humanidad.

Pero entonces también pueden tornarse temáticas las humanidades que están en contacto de manera contingente, los modos cómo las humanidades se mancomunan y llegan, o han llegado, históricamente a una humanidad, y en ello, como un aspecto fundamental, la historia de la propia humanidad, la misma para su devenir histórico a partir de humanidades y culturas más tempranas, etc. Entonces hemos abandonado la investigación científico-naturalmente descriptiva y hemos penetrado en problemas científico-espirituales; o bien hemos dispuesto la naturaleza descriptiva en la ciencia histórica del espíritu.

Todo esto es todavía superficial, todavía no se han tomado en consideración las ideas normativas de las humanidades y de su cultura, o bien aquellas ideas que <determinan> la vida del hombre, del hombre particular y del mancomunado de diferentes maneras, en tanto que conjunto de deberes y de decisiones vitales (pero ocasionalmente también en universales decisiones y decibilidades de la voluntad que regulan de una vez por todas la vida propia y la vida comunitaria). *Así pues, esto conduce al «sentido» inmanente a la historia,* a los problemas de la teleología evolutiva, a los problemas del desarrollo de ideas universales en tanto que dadoras de dirección para una humanidad de nuevo tipo: así, las ideas del mundo infinito y verdadero en tanto que correlato de la idea de la ciencia del mundo, las ideas de la vida individual personal verdadera y auténtica y de una comunidad auténtica, finalmente, las ideas de una humanidad auténtica y de las ideas «éticas» pertenecientes a ellas, ideas de una ciencia universal no del mero mundo, sino de

todo aquello que en general es, sea también como idea, como norma ideal, etc.[12]

Finalmente, la misma ciencia universal personal parece transformarse en la ciencia de la totalidad, parece disolverse en una filosofía universal y, eidéticamente, en una ontología universal. Pues todo parte de nosotros, los hombres vivientes, los que planteamos preguntas teóricas, y nosotros mismos somos personas y tenemos en nuestro mundo común el tema para todos los temas, para todos los posibles cuestionamientos, así pues, también para las preguntas más elevadas y últimas del hombre.

Regreso de esta consideración universal del mundo —histórica en su tipo, referida personalmente, que se mueve sobre el suelo del mundo previamente dado— al suelo absoluto, al de la subjetividad transcendental.

Con esto, el punto de partida es aquí el siguiente: Nosotros mismos, los que realizamos una consideración universal personal, los que englobamos en la consideración universal el mundo circundante, etc., somos hombres, hombres europeos, hemos surgido nosotros mismos históricamente, nosotros mismos creamos como historiadores la historia del mundo y la ciencia del mundo de todo sentido, una configuración cultural histórica en el marco de la motivación de la historia europea, en la que nosotros estamos. El mundo, que es para nosotros, es él mismo una figura cultural histórica de nosotros, que somos según nuestro ser una figura histórica. ¿Qué es lo no-relativo a propósito de esta relatividad, presupuesto por ella misma? La subjetividad en tanto que transcendental. Otro punto de partida: la ciencia personal eidéticamente universal —la psicología—. Psicología universal. Regreso a la filosofía transcendental.

12. Pero esto a condición de desarrollar de manera consecuente la ciencia del espíritu —en la actitud natural.

LA CRISIS DE LA HUMANIDAD EUROPEA Y LA FILOSOFÍA*

I

Voy a hacer en esta conferencia el intento de renovar el interés por el tema, tan tratado, de la crisis europea desarrollando la idea filosófico-histórica (o el sentido teleológico) de la humanidad europea. En la medida en que habré, para ello, de mostrar la función esencial que en este sentido corresponde a la filosofía y a esas ramificaciones suyas que son nuestras ciencias, la crisis europea recibirá también una luz nueva.

Tomemos pie en algo sumamente conocido, en la diferencia entre la medicina científica —en un sentido científico-natural— y la llamada «terapia naturalista». Si esta última surge, en la vida popular general, de la empiria ingenua y de la tradición, aquélla, en cambio, lo hace de la aplicación de puntos de vista y conocimientos propios de las ciencias teóricas puras, concernientes a la corporalidad humana, como, muy en primer lugar, la anatomía y la fisiología. Pero éstas reposan ellas mismas, a su vez, sobre el general carácter explicativo de las ciencias básicas de la naturaleza en general, de la física y de la química.

Pasemos ahora la mirada de la corporalidad humana al espíritu humano, tema de las llamadas ciencias del espíritu. En ellas el interés teórico se centra exclusivamente en los seres humanos en cuanto personas y en su vida y en sus prestaciones y rendimientos

* Conferencia impartida en el Círculo Cultural de Viena los días 7 y 10 de mayo de 1935 con el título de «La filosofía en la crisis de la humanidad europea». (*N. del e.*)

personales, así como, correlativamente, en las objetivaciones y formaciones fruto de estos rendimientos. Vida personal es vivir comunitariamente como yo y nosotros en un horizonte de comunidad. Y, ciertamente, en comunidades de formas simples o estratificadas diversas, como familia, nación, supernación. La palabra *vida* no tiene aquí un sentido fisiológico; significa vida activa de cara a fines, vida que rinde formaciones espirituales: en el sentido más amplio, vida que crea cultura en la unidad de una historicidad. Todo esto constituye el tema de diversas ciencias del espíritu. Nos encontramos ahora, por otra parte, con que la diferencia entre logros llenos de fuerza y atrofias y fracasos o, como cabría decir también, entre salud y enfermedad, vale obviamente asimismo para las comunidades, para los pueblos, para los estados. Lo que nos obliga casi a plantearnos el siguiente interrogante: ¿cómo es posible que no se haya llegado nunca, en este sentido, a una medicina científica, a una medicina de las naciones y de las comunidades supranacionales? Las naciones europeas están enfermas, Europa misma está —se dice— en crisis. Y terapias naturalistas no son precisamente lo que falta aquí. Nos vemos prácticamente desbordados por un flujo de propuestas de reformas ingenuas y sobreabundantes. Pero ¿por qué fracasan las ciencias del espíritu, cuyo desarrollo ha sido tan rico y variado, a la hora de rendir aquí el servicio que tan magníficamente prestan las ciencias de la naturaleza en su esfera?

A los familiarizados con el espíritu de las ciencias modernas no les será difícil dar con una respuesta. La grandeza de las ciencias de la naturaleza radica en el hecho de que éstas no se contentan con una empiria intuitiva, dado que para ellas toda descripción de la naturaleza no es ni puede ser sino camino, travesía metódica hacia la explicación exacta, físico-química en última instancia. Consideran que las ciencias «meramente descriptivas» nos atan a las finitudes del entorno terrenal. La ciencia matemática exacta de la naturaleza, por el contrario, engloba con su método las infinitudes en sus realidades y en sus posibilidades reales. Entiende lo intuitivamente dado como fenómeno relativo meramente subjetivo y enseña a investigar la propia naturaleza supra-subjetiva (la naturaleza «objetiva»), de acuerdo con una aproximación sistemática, en orden a su generalidad incondicionada, a sus elementos y leyes. Enseña a la vez a explicar todas las concreciones intuitivamente dadas de antemano, bien se trate de seres humanos, de animales o de cuerpos celestes, a partir de lo que es en un sentido último, induciendo, concretamente, a partir de los fenómenos fácticamente dados en cada caso las posibilidades y probabilidades futuras, y ello con una amplitud y una exactitud que superan largamente la empiria vinculada a la intuición. El resultado de la elaboración consecuente de las ciencias exactas en la época moderna fue una verdadera revolución en el dominio técnico de la naturaleza.

Enteramente distinta es, por desgracia —en el sentido de la concepción que ha pasado a convertirse en por completo evidente—, y por razones internas, la situación metódica en las ciencias del espíritu. La espiritualidad humana está basada, sin duda, en la *physis* humana, toda vida anímica humana está fundada sobre lo corporal, por lo tanto también lo está toda comunidad en los cuerpos de los hombres individuales que son sus miembros. Así pues, de tener que resultar posible una explicación realmente exacta de los fenómenos científico-espirituales y, en su estela, una praxis científica de espectro tan amplio como en el caso de la esfera de la naturaleza, los científicos del espíritu no deberían contentarse con considerar el espíritu como espíritu, sino que deberían retroceder a los fundamentos corporales y elaborar sus explicaciones con la ayuda de la física y de la química exactas. Pero esto fracasa ya (y nada puede cambiar al respecto por lejos que en la dirección del futuro se dirija la mirada) en la complicación de la necesaria investigación psicofísica exacta a propósito de cada ser humano individual; mucho más, claro es, en lo que hace a las grandes comunidades históricas. Si el mundo fuera un edificio formado por dos esferas de realidad igualmente justificadas, por así decirlo, naturaleza y espíritu, de las que ninguna fuera superior a otra por razones metódicas ni relativas a la cosa misma, entonces la situación sería distinta. Pero sólo la naturaleza puede ser tratada como un mundo cerrado ya en sí, sólo la ciencia de la naturaleza puede, con coherencia impecable, hacer abstracción de todo lo espiritual e investigar la naturaleza puramente como natural. Del otro lado, por el contrario, una abstracción consecuente de este tipo respecto de la naturaleza no lleva al científico del espíritu tan sólo interesado por el espíritu puro a un «mundo» cerrado en sí, a un mundo cuyo sistema de interrelaciones fuera puramente espiritual y pudiera convertirse en el tema de una ciencia del espíritu pura y universal, correlato de la

ciencia pura de la naturaleza. Porque la espiritualidad animal, la de las «almas» humanas y animales, la de cualquier otra espiritualidad, se retrotrae, está causalmente fundada en todos y cada uno de los casos individuales, en la corporalidad, se retrotrae a ella. Así se comprende que el científico del espíritu interesado, como tal, puramente por lo espiritual, no vaya más allá de lo descriptivo, no desborde los límites de una historia del espíritu, permanezca, en fin, prisionero de las finitudes intuitivas. Cualquier ejemplo lo muestra. Un historiador no puede, por ejemplo, ocuparse de la historia griega antigua sin atender a la vez a la geografía física de la antigua Grecia, ni puede ocuparse de su arquitectura sin tomar en consideración la corporalidad de las edificaciones, etc., etc. Todo esto es harto evidente.

Pero ¿qué ocurriría si todo el modo de pensamiento que opera y se muestra en esta exposición no descansara sino sobre prejuicios funestos y tuviera por su influencia y sus efectos su parte de culpa en la enfermedad europea? De hecho, no otra es mi convicción, y espero hacer que se comprenda asimismo que radica aquí una fuente esencial de la obviedad y naturalidad con las que el científico moderno rechaza tomar siquiera en consideración —con lo que de un golpe la da por abolida— la posibilidad de fundamentar una ciencia general del espíritu pura y autocontenida o cerrada-en-sí.

Importa, en interés de nuestro problema de Europa, detenerse un poco aquí, descifrando las raíces de la argumentación antes desarrollada, que tan evidente y convincente parecía a primera vista. El historiador, el investigador del espíritu y de la cultura, cualquiera que sea su esfera, se encuentra también, por supuesto, en sus fenómenos, con naturaleza física; en nuestro ejemplo, con la naturaleza de la Grecia antigua. Pero esta naturaleza no es la naturaleza en sentido científico-natural, sino lo que para los antiguos griegos valía como naturaleza, lo que como realidad natural tenían en su entorno ante los ojos. Dicho más enfáticamente: el mundo circundante histórico de los griegos no es el mundo objetivo en nuestro sentido, sino su «representación del mundo», esto es, su propia validez subjetiva con todas las realidades en él vigentes, entre ellas, por ejemplo, los dioses, los demonios, etc.

El concepto de mundo circundante es un concepto que tiene su validez exclusivamente en la esfera espiritual. Que vivimos en cada caso en nuestro mundo circundante, que vale para todos nuestros

esfuerzos y preocupaciones, es algo que designa un hecho que discurre puramente en lo espiritual. Nuestro mundo circundante es una configuración espiritual en nosotros y en nuestra vida histórica. Para quien se tematiza el espíritu como espíritu, no hay, pues, aquí razón alguna para exigir otra explicación que una explicación puramente espiritual. De ahí la validez general de lo siguiente: considerar la naturaleza del mundo circundante como algo extraño en sí al espíritu y pretender, en consecuencia, fundamentar la ciencia del espíritu en la ciencia de la naturaleza, con el fin de hacerla presuntamente exacta, es un contrasentido.

Se olvida también por entero, como bien salta a la vista, que la ciencia de la naturaleza (como toda ciencia en general) es un rótulo que designa logros y rendimientos espirituales, concretamente los de los científicos naturales que trabajan en comunidad; en cuanto tales pertenecen, sin duda, como todos los procesos espirituales, al ámbito de lo que tiene que ser explicado científico-espiritualmente. ¿No es, pues, un contrasentido y un círculo pretender explicar el acontecimiento histórico «ciencia natural» científico-naturalmente; querer explicarlo, en fin, por recurso a la ciencia de la naturaleza y a sus leyes naturales que, en cuanto rendimiento espiritual, son parte ellas mismas del problema?

Cegados por el naturalismo (por mucho que den, a la vez, verbalmente en combatirlo) los científicos del espíritu han olvidado por completo formular siquiera el problema de una ciencia del espíritu universal y pura y plantear la cuestión de una doctrina esencial del espíritu puramente como espíritu llamada a investigar lo incondicionadamente general de lo espiritual en sus elementos y leyes. Y todo ello con el objetivo de obtener, a partir de ahí, explicaciones científicas en un sentido absolutamente concluyente.

Las anteriores reflexiones filosófico-espirituales nos sitúan adecuadamente para aprehender y tratar nuestro tema de la Europa espiritual como un problema puramente científico-espiritual y, muy en primer término, histórico-espiritual. Como ya anticipamos en nuestras palabras introductorias, ha de hacerse visible por esta vía una teleología singular y llamativa, propia, a la vez, tan sólo de nuestra Europa, e íntimamente ligada al surgimiento o irrupción de la filosofía y de sus ramificaciones, las ciencias en el sentido griego antiguo. Presentimos ya que lo que aquí va a estar en juego es una ilustración de las razones profundas del origen del funesto natura-

lismo o también, como es de no menor importancia —según se mostrará en seguida—, del dualismo moderno de la interpretación del mundo. Finalmente tendrá que salir a la luz el sentido genuino de la crisis de la humanidad europea.

Formulemos la pregunta: ¿cómo se caracteriza la figura espiritual de Europa? O sea, Europa no en un sentido geográfico, no desde el punto de vista de los mapas, como si fuera posible delimitar el conjunto de los hombres que coexisten aquí territorialmente como humanidad europea. Los *dominions* ingleses, los Estados Unidos, etc., pertenecen claramente, en un sentido espiritual, a Europa; no así los esquimales o los indios de las tiendas de campaña de las ferias anuales, ni los gitanos que vagabundean continuamente por Europa. Es manifiesto que bajo el rótulo de Europa lo que está en juego es la unidad de una vida espiritual, de un hacer y de un crear: con todos los objetivos, intereses, preocupaciones y esfuerzos, con las configuraciones teleológicas, con las instituciones y organizaciones. Los hombres individuales actúan aquí en sociedades diversas de niveles diferentes, en familias, en tribus, en naciones, todas ellas interiormente unidas espiritualmente. Y, como decía, en la unidad de una figura espiritual. Tiene, pues, que allegarse a las personas, a las asociaciones de personas y a todos sus rendimientos culturales, un carácter omnivinculador.

«La figura espiritual de Europa» — ¿qué es esto? Mostrar la idea filosófica inmanente a la idea de Europa (de la Europa espiritual) o, lo que es igual, la teleología a ella inmanente, que se hace en general cognoscible desde el punto de vista de la humanidad universal como la irrupción y el comienzo de la evolución de una nueva época de la humanidad, de la época de la humanidad que a partir de este momento no quiere ni puede vivir sino en la libre conformación de su existencia, de su vida histórica a partir de las ideas de la razón, en orden a tareas infinitas.

Toda figura espiritual está por esencia en un espacio histórico universal o posee una historia en una unidad particular de tiempo histórico, según coexistencia y sucesión. Si partimos, pues, de las concatenaciones históricas y, como es necesario, partimos de nosotros mismos y de nuestra nación, entonces la continuidad histórica nos lleva cada vez más lejos, de nuestra nación a las naciones vecinas; y así de naciones en naciones, de épocas en épocas. En la Antigüedad, finalmente, de los romanos a los griegos, a los egipcios,

persas, etc.; es manifiesto que no hay término aquí. Nos adentramos en las épocas primitivas y no podemos negarnos a consultar la importante obra de Menghin *Weltgeschichte der Steinzeit*, tan rica en ideas. Se nos aparece así la humanidad como una sola vida para los hombres y los pueblos, unida tan sólo por vínculos y referencias espirituales, con abundancia de tipos de humanidad y de cultura, pero cuyas corrientes fluyen unas hacia otras y, entrecruzándose, terminan por confluir. Es como un mar en el que los hombres y los pueblos son las olas que se forman fugazmente, que cambian y de nuevo desaparecen, unas de cuerpo rico y complejo, otras más primitivas.

Una consideración consecuente y más próxima, más centrada en lo interior, nos lleva, sin embargo, a reparar en vínculos y diferencias nuevas, de un tipo particular. Por grande que haya podido ser —y sea— la hostilidad entre las naciones europeas, todas comparten, no obstante, un parentesco especialmente íntimo en el espíritu que discurre a través suyo, superando las diferencias nacionales. Es algo así como una fraternidad que en este círculo nos da la consciencia de la pertenencia a un hogar. Esto salta en seguida a la vista tan pronto como consideramos, por ejemplo, la historicidad de la India, con sus muchos pueblos y formaciones culturales. En este círculo se da también una unidad de parentesco familiar, pero se trata de una unidad que percibimos como extraña a nosotros. Los indios nos viven, por otra parte, como extranjeros, y sólo se sienten compatriotas entre sí. Esta diferencia esencial de familiaridad y sentimiento de estar en el propio hogar, por una parte, y sentimiento de extranjería y ajenidad, por otra, que se relativa en múltiples niveles y que es una categoría fundamental de toda historicidad, no puede resultar, sin embargo, suficiente; no puede bastar. La humanidad histórica no se articula siempre de igual modo de acuerdo con esta categoría. Y esto es algo que percibimos precisamente en nuestra Europa. Hay en Europa algo singular, único, respecto de lo que todos los otros grupos humanos son también sensibles en cuanto algo que, independientemente de toda consideración de utilidad, se convierte para ellos, por grande que sea su voluntad indomeñable de autoconservación espiritual, en una incitación a europeizarse, en tanto que por nuestra parte, si tenemos una comprensión cabal de nosotros mismos, nunca optaremos, por ejemplo, por indianizarnos. Quiero decir que sentimos (siendo este, a pesar de su

carácter confuso, un sentimiento harto justificado) que en nuestra humanidad europea late, de forma innata, una entelequia que domina la fluyente diversidad de sus figuras a lo largo de todo su devenir y que le confiere el sentimiento de una evolución hacia una forma de vida y de ser ideal, como hacia un polo eterno. Lo que aquí está en juego no es, ciertamente, una de esas conocidas tendencias finalísticas que dan carácter al reino físico de los seres orgánicos; no apunto, pues, a algo así como a una evolución biológica a partir de una forma embrionaria que grado a grado accede a su madurez y pasa finalmente al envejecimiento y a la muerte. No hay, por razones esenciales, una zoología de los pueblos. Éstos son unidades espirituales y no han alcanzado, ni alcanzarán, y menos aún lo hará la supranacionalidad europea, una configuración madura como configuración fruto de una repetición reglada. La humanidad anímica no ha consumado nunca su proceso, ni lo consumará, ni puede repetirse. El *telos* espiritual de la humanidad europea, en el que viene inserto el *telos* singular de las naciones y de los hombres individuales, yace en lo infinito, es una idea infinita hacia la que de modo oculto tiende, por así decirlo, a desembocar el devenir espiritual global. Y en la medida en que en la evolución ha accedido, como *telos*, a consciencia, pasa a convertirse en igualmente necesario en cuanto objetivo para la voluntad, con lo que se pasa así a un nuevo estadio evolutivo, a un estadio superior dirigido por normas, por ideas normativas.

Todo esto no pretende ser, empero, una interpretación especulativa de nuestra historicidad, sino la expresión de un presentimiento vivo que se dibuja y toma cuerpo en el marco de una reflexión sin prejuicios. Un presentimiento que nos confiere, ciertamente, una dirección intencional para discernir en la historia europea interrelaciones y concatenaciones máximamente importantes, al hilo de cuya atenta reconstrucción lo presentido pasa a convertirse en certeza acreditada. El presentimiento es el indicador, en la esfera de los sentimientos, de todos los descubrimientos.

Desarrollemos, pues, todo esto. La Europa espiritual tiene un lugar de nacimiento. No apunto con ello geográficamente a un país, aunque sea este también el caso, sino a un lugar de nacimiento en una nación o, lo que es igual, en hombres individuales y en grupos humanos de esta nación. Se trata de la nación griega antigua en los siglos VII y VI a.C. En ella crece y se desarrolla en algunos individuos *una actitud de nuevo cuño* frente al mundo circundante. Y en su estela irrumpe, consecuentemente, un tipo enteramente nuevo de formaciones espirituales, que crecen rápidamente hasta formar una figura cultural sistemática autocontenida; los griegos le dieron el nombre de *filosofía*. Traducido correctamente, en el sentido originario, esto no quiere decir otra cosa que ciencia universal, ciencia del todo del mundo, de la totalidad de todo ente. Muy pronto comienza el interés por el todo, y con ello la pregunta por el devenir omniabarcante y el ser en el devenir pasa a subdividirse según las formas y las regiones generales del ser, y la filosofía, la ciencia unitaria, se ramifica en una diversidad de ciencias especiales.

En la irrupción de la filosofía en este sentido, en la que todas las ciencias vienen, en consecuencia, incluidas, veo, por paradójico que pueda ello sonar, el protofenómeno de la Europa espiritual. Por conciso que deba ser su desarrollo, en el curso de las próximas dilucidaciones quedará pronto disipada esta apariencia de paradoja.

Filosofía, ciencia, es el título para una clase especial de formaciones culturales. El movimiento histórico que ha asumido la forma de estilo de la supranacionalidad europea camina hacia una figura normativa situada en lo infinito, pero no precisamente a una forma susceptible de ser descifrada mediante una simple observación morfológica externa de la evolución de las figuras. La orientación constante de acuerdo con una norma anida interiormente en la vida intencional de las personas individuales y, a partir de ella, en las naciones y en sus sociedades específicas y, finalmente, en el organismo de las naciones unidas en lo europeo; por supuesto que no en todas las personas, no plenamente desarrollada, por tanto, en las personalidades de nivel superior constituidas mediante actos intersubjetivos, pero sí anidando en ellas en forma de un decurso necesario de evolución y desarrollo del espíritu de normas universalmente válidas. Esto tiene, con todo, a la vez el significado de una mutación progresiva de la humanidad global a partir de las formaciones de ideas que alcanzan efectividad en círculos pequeños e incluso mínimos. Las ideas, esas formaciones de sentido de un género sorprendentemente nuevo producidas por personas individuales, que entrañan infinitudes intencionales, no son como cosas reales en el espacio, que irrumpiendo en el campo de la experiencia humana no tienen aún por ello significado para los hombres como

personas. Con la primera concepción de ideas se convierte el hombre progresivamente en un hombre nuevo. Su ser espiritual entra en el movimiento de una renovación progresiva. Este movimiento discurre desde un principio comunicativamente; despierta un nuevo estilo de existencia personal en su círculo vital, en la comprensión reflexiva de un devenir correspondientemente nuevo. Se difunde y extiende primero en él (y seguidamente también más allá de él) una humanidad singular que, viviendo en la finitud, se proyecta vitalmente hacia el polo de la infinitud. Con ello crece y toma cuerpo asimismo un nuevo modo de formación de la comunidad y una nueva forma de comunidad duradera, cuya vida espiritual, que debe su condición de vida común al amor a las ideas, a la producción de las ideas y a la conducción ideal de la vida según normas, lleva en sí el horizonte de futuro de la infinitud: el de una infinitud de las generaciones que se renuevan desde y a partir del espíritu de las ideas. Todo esto se consuma inicialmente, pues, en el espacio espiritual de una única nación, de la nación griega, como desarrollo evolutivo de la filosofía y de las comunidades filosóficas. De un solo golpe toma cuerpo con ello por vez primera en esta nación un espíritu cultural general capaz de hacer entrar en su órbita a la humanidad entera, y se produce así una transformación perpetua en forma de una nueva humanidad.

Si reconstruimos el origen histórico de la humanidad filosófica y científica y a partir de ahí clarificamos el sentido de Europa, y con él, el nuevo tipo de historicidad que con este tipo de desarrollo se desgaja del fondo general de la historia, este esbozo sumario ganará, sin duda, en plenitud e inteligibilidad.

Clarifiquemos de entrada la especificidad singular de la filosofía, desarrollada en ciencias especiales siempre nuevas. Contrastémosla con otras formas de cultura, con formas ya presentes en la humanidad precientífica, con las artesanías, con los cultivos de la tierra, con las culturas del hábitat, etc. Todas estas formas designan clases de productos culturales con sus correspondientes métodos para asegurar el logro de una producción segura. Por lo demás, tienen una existencia efímera en el mundo circundante. Por otra parte, las adquisiciones científicas, en la medida en que se ha conseguido para ellas el método de una producción asegurada, tienen un modo de ser enteramente distinto, una temporalidad de todo punto diferente. No se consumen, no son pasajeras; la producción

repetida no produce cosas iguales, en el mejor de los casos consumibles de inmediato; produce, cualquiera que sea el número de las producciones de una misma o de muchas personas, idénticamente lo mismo, idéntico en cuanto a sentido y validez. Personas relacionadas unas con otras en un intercambio actual de comprensión, no pueden experimentar lo producido por los correspondientes compañeros en una misma producción sino como igual e idéntico a lo por ellos mismos producido en su propia producción. En una palabra: lo que el quehacer científico produce no es algo real, sino ideal.

Y no sólo eso, sino que lo así adquirido como válido, como verdad, sirve como material para la producción posible de idealidades de nivel superior, y así sucesivamente. Una vez desarrollado el interés teórico, cada resultado pone de antemano el sentido de un objetivo final meramente relativo, esto es, mero pasaje y tránsito hacia objetivos siempre nuevos, hacia objetivos de grado y nivel siempre superiores en una infinitud prefigurada como campo universal de trabajo, como «ámbito» de la ciencia. La ciencia designa, pues, la idea de una infinitud de tareas, de las que en cada momento una infinitud ha sido ya realizada y asumida como validez duradera. Esta parte forma al mismo tiempo un fondo de premisas para un horizonte infinito de tareas como unidad de una tarea omniabarcante.

Pero a efectos de completar este punto aún hay algo importante que tiene que ser traído a colación. En la ciencia, la idealidad de cada uno de los productos del trabajo, individualmente tomados, de las verdades, no significa la mera repetibilidad bajo la identificación del sentido y de la confirmación: la idea de la verdad en el sentido de la ciencia se desprende (y aún tendremos que hablar de ello) de la verdad de la vida precientífica. Quiere ser verdad incondicionada. Radica aquí una infinitud que a cada confirmación fáctica y a cada verdad le confiere el carácter de una mera aproximación, de una aproximación sólo relativa, siempre en referencia al horizonte infinito en el que la verdad en sí vale, por así decirlo, en un punto infinitamente alejado. Correlativamente vale entonces esta infinitud también en el sentido científico de «lo que realmente es», al igual que nuevamente en la validez «universal» para «cualquiera» en tanto que sujeto de fundamentaciones a rendir en cada caso; no se trata, pues, de una validez para cualquiera, para todo el mundo, en el sentido finito de la vida precientífica.

Tras esta caracterización de la idealidad propiamente científica con las infinitudes ideales implicadas de múltiples modos en su sentido, no puede menos de llamarnos la atención, en esta visión histórica general, un contraste que opto por formular así: en el horizonte histórico anterior a la filosofía ninguna otra figura cultural es cultura de ideas en este sentido, ninguna otra figura conoce tareas infinitas, ninguna conoce tales universos de idealidades que en tanto que totalidades y de acuerdo con todas sus piezas individuales, así como con sus métodos de producción, llevan en sí, por su sentido mismo, la infinitud.

La cultura extracientífica, aún no tocada por la ciencia, es tarea y rendimiento del hombre en la finitud. El horizonte infinito abierto en el que vive no se ha revelado aún; sus objetivos y rendimientos, su acción y mutación, su motivación personal, grupal, nacional y mítica, todo ello se mueve en una mundaneidad circundante aprehensible y dominable de modo finito. No hay aquí tareas infinitas, no hay adquisiciones ideales cuya infinitud misma sea el campo de trabajo, y ello de un modo tal que tenga conscientemente para los trabajadores el modo de ser de un infinito campo de tareas semejante.

Pero con la irrupción de la filosofía griega y su primera elaboración en la idealización consecuente del nuevo sentido de infinitud se consuma desde este prisma una mutación que finalmente atrae a su órbita las ideas todas de la finitud y, con ello, la entera cultura del espíritu y su humanidad. Para nosotros los europeos existen aún, por tanto, fuera de la esfera científico-filosófica, múltiples ideas infinitas (si se permite esta expresión), pero si tienen los caracteres análogos de la infinitud (tareas infinitas, objetivos, confirmaciones, verdades, «valores verdaderos», «bienes genuinos», normas válidas «absolutamente»), lo deben a la mutación de la humanidad mediante la filosofía y sus idealidades, y sólo a ella. La cultura científica bajo las ideas de la infinitud significa, pues, una revolución del conjunto de la cultura, una revolución en el modo de ser entero de la humanidad como creadora de cultura. Significa también una revolución de la historicidad, que es ahora la historia de la pérdida de devenir de la humanidad finita en el devenir hacia la humanidad de tareas infinitas.

Nos encontramos aquí frente a una posible y fácil objeción, según la cual la filosofía, la ciencia de los griegos, no es nada que

de un modo exclusivo pudiéramos considerar como característico de los mismos, ni menos algo asumible como llegado al mundo precisamente con ellos y hasta ellos desconocido. Los propios griegos hablan, en efecto, de los sabios egipcios, de los babilonios, etc., y es sabido lo mucho que aprendieron realmente de ellos. Hoy —proseguiría este razonamiento— poseemos gran cantidad de trabajos sobre las filosofías indias, chinas, etc., en los que éstas son puestas al mismo nivel que la griega, siendo concebidas simplemente como configuraciones históricas diferentes en el interior de una y la misma idea de cultura. No faltan, con todo, y como es obvio, rasgos comunes. Sólo que no hay que permitir que una generalidad meramente morfológica oculte las profundidades intencionales, ni menos quedar ciego para las diferencias principales, máximamente esenciales.

Hay, ante todo, una diferencia radical de actitud, de dirección universal de intereses en ambos «filósofos». Es posible constatar, sin duda, en unos y otros un interés que afecta al mundo en su totalidad y que en ambos casos, por lo tanto también en las «filosofías» indias, chinas y similares, lleva a conocimientos universales del mundo; un interés que se desarrolla por doquier bajo la especie de un interés vital de tipo profesional y que lleva, de acuerdo con una motivación harto comprensible, a comunidades de oficio, en las que los resultados generales se transmiten de generación en generación y continúan formándose y desarrollándose. Pero sólo entre los griegos nos encontramos con un interés vital universal («cosmológico») en la forma esencialmente nueva de una actitud puramente «teorética», y como forma de comunidad en la que este interés irradia y se desarrolla por razones internas, la comunidad esencialmente nueva de los filósofos, de los científicos (de los matemáticos, astrónomos, etc.). Se trata de hombres que no trabajan aislados, sino unos con otros y unos para otros, en un trabajo comunitario interpersonal, por tanto, que no aspiran sino a la teoría y sólo producen teoría, una teoría cuyo crecimiento y perfeccionamiento constante termina, con la extensión del círculo de los colaboradores y la sucesión de las generaciones de los investigadores, por ser finalmente asumida en la voluntad en el sentido de una tarea infinita y general. La actitud teorética tiene en los griegos su origen histórico.

Una actitud significa, hablando en términos generales, un estilo

habitual fijo de la vida de la voluntad en orientaciones de voluntad prefiguradas por mediación suya o en intereses, en fines últimos, en rendimientos culturales, cuyo estilo global viene, pues, de este modo determinado. En este estilo duradero como forma normal discurre la vida determinada en cada caso. Los contenidos concretos de cultura cambian en una historicidad relativamente cerrada. En su situación histórica, la humanidad (y, en consecuencia, una comunidad cerrada como una nación, una tribu, etc.) vive en una u otra actitud. Su vida tiene siempre un estilo normal y una historicidad constante o una evolución en ésta.

En su novedad la actitud teórica se refiere, pues, retrospectivamente a una actitud previa, antes normal; se caracteriza como una mutación. Al hilo de la consideración universal de la historicidad de la existencia humana en todas sus formas de comunidad y en sus niveles históricos se muestra, pues, que por esencia una determinada actitud es en sí la primera y que, en consecuencia, un determinado estilo normal de existencia humana (hablando en generalidad formal) designa una primera historicidad, en cuyo marco el estilo normal fáctico que es, en cada caso, el de la existencia creadora de cultura, permanece formalmente el mismo en toda ascensión, decadencia o estancamiento. Hablamos a este respecto de la actitud natural, de la que aparece originariamente, de la actitud de la vida natural originaria, de la de la primera forma originariamente natural de culturas: culturas altas y culturas bajas, culturas que se desarrollan o culturas estancadas. Todas las demás actitudes vienen, en consecuencia, retrospectivamente referidas a esta actitud natural en cuanto mutaciones. Hablando más concretamente: en el marco de una actitud natural de las humanidades históricas fácticamente dadas, y a partir de la situación interna y externa de las mismas que ha llegado a convertirse en concreta, tienen que surgir, en un momento determinado, motivos capaces de incitar primeramente a hombres individuales y a grupos dentro de aquéllas a una mutuación.

¿Cómo caracterizar ahora la actitud esencialmente originaria, el modo histórico fundamental de la existencia humana? He aquí nuestra respuesta: los hombres viven siempre, por razones obviamente generativas, en comunidades, familia, tribu, nación, y éstas se articulan, a su vez, en sí mismas, de modo más o menos rico, más o menos pobre, en socialidades especiales. La vida natural se caracteriza como una forma ingenuamente directa de vivir en el mundo, en

el mundo del que como horizonte universal siempre se es de una u otra forma consciente, pero que no por ello es temático. Es temático aquello a lo que se está orientado. La vida lúcida es siempre un estar dirigido a esto o a aquello, dirigido a ello como fin o como medio, como relevante o irrelevante, a lo interesante o a lo indiferente, a lo privado o a lo público, a lo cotidianamente exigible o a lo que irrumpe como nuevo. Todo esto viene inmerso en el horizonte del mundo, pero se requieren motivos especiales para que quien está comprendido en una vida de mundo así mute y acceda a convertir tal de alguna manera en tema, pase, en fin, a alimentar un interés duradero por ello.

Pero nos son aquí necesarios desarrollos más precisos. Los hombres individuales que mutan y cambian de actitud siguen teniendo, como hombres de su comunidad universal de vida (de su nación) sus intereses naturales, cada uno de los suyos individuales; ninguna mutación puede llevarles sin más a perderlos, puesto que esto supondría, para cada cual, dejar de ser quien es, aquel en el que desde su nacimiento ha pasado a convertirse. Cualesquiera que sean las circunstancias, la mutación sólo puede tener lugar en un tiempo dado. La mutación sólo puede poseer una duración capaz de extenderse a lo largo de toda la vida bajo la forma de una resolución incondicionada de la voluntad, una resolución de reasumir en lapsos de tiempo periódicos, pero interiormente unificados, siempre la misma actitud, y de mantener como válidos y realizables estos intereses de nuevo tipo a través de esta continuidad capaz de unir intencionalmente, como por medio de un puente, las rupturas discretas, así como de realizarlos efectivamente en las correspondientes formaciones culturales.

Conocemos cosas análogas en las profesiones que surgen ya en la vida naturalmente originaria de la cultura con sus temporalidades profesionales periódicas (las horas de servicio de los funcionarios, etc.) que atraviesan y se imponen a través del resto de la vida y de su temporalidad concreta.

Dos casos resultan ahora posibles. Puede ocurrir, en efecto, de acuerdo con una de estas dos posibilidades, que los intereses de la nueva actitud opten por ponerse al servicio de los intereses naturales de la vida, o, lo que es esencialmente lo mismo, que sirvan a la praxis natural, en cuyo caso la nueva actitud es, ella misma, una actitud práctica. Puede tener, en efecto, un sentido similar al de la acti-

tud práctica del político, quien, en tanto que funcionario de la nación, se orienta hacia el bien general, esto es, quiere estar en su praxis al servicio de la de todos (y mediatamente, también de la propia). Esto aún corresponde, por supuesto, al ámbito de la actitud natural, que se diferencia, en efecto, por esencia según los diferentes tipos de los miembros de la comunidad y que de hecho es diferente para «los» que gobiernan la comunidad y para los «ciudadanos» —tomados ambos, claro es, en un sentido sumamente amplio—. La analogía permite, por lo demás, comprender que la universalidad de una actitud práctica, en este caso, la de una actitud concerniente a todo el mundo, en modo alguno significa que se esté interesado por todos los detalles y particularidades especiales del mundo y entregado a su servicio, lo que resulta, obviamente, impensable.

Junto a la actitud práctica de grado superior nos encontramos, sin embargo, como ya apuntaba, con otra posibilidad esencial de transformación de la actitud natural general (que pronto aprenderemos a conocer al hilo del tipo de la actitud mítico-religiosa), quiero decir, la *actitud teorética,* de acuerdo, claro es, con el nombre que optamos por darle anticipatoriamente, dado que en ella, y según una evolución necesaria, crece la teoría filosófica y se afianza y extiende hasta convertirse en un fin propio o en un campo de intereses. Por mucho que no deje, a su vez, de ser una actitud profesional, la actitud teorética es por entero y en todas sus dimensiones no-práctica. Descansa, pues, sobre una epojé voluntaria respecto de toda praxis natural, incluyendo la de más alto grado, una epojé de toda praxis al servicio de la naturalidad en su propia vida profesional.

Dejemos, no obstante, sentado en seguida que con ello no se habla en absoluto de un «desgajamiento» definitivo de la vida teorética respecto de la práctica; esto es, de una escisión de la vida concreta del teórico en dos continuidades vitales que siguen su curso lejos de toda interrelación posible, lo que socialmente hablando significaría el surgimiento de dos esferas culturales espiritualmente faltas de toda relación entre sí. Porque todavía resulta posible una tercera forma de actitud universal (frente a la actitud mítico-religiosa fundada en la natural y frente, por otra parte, a la actitud teorética), a saber, la síntesis de ambos tipos de intereses que se consuma en el paso de la actitud teorética a la práctica, de tal modo que la teoría (la ciencia universal) que se desarrolla en unitariedad cerrada y en epojé respecto de toda praxis se siente vocada (y así lo demuestra en la penetración teórica misma) a servir de un modo nuevo a la humanidad, inicialmente a la que vive en la existencia concreta y, en consecuencia, siempre también natural. Esto ocurre en forma de una praxis de nuevo cuño, la de la crítica universal de toda vida y de todo objetivo vital, de todas las formaciones y sistemas culturales surgidos y crecidos a partir de la vida de la humanidad y, con ello, también la de una crítica de la humanidad misma y de los valores que la dirigen de modo tácito o expreso; y en una secuencia ulterior una praxis que apunta a elevar mediante la razón científica universal a la humanidad según normas veritativas de todas las formas, a transformarla en una humanidad nueva desde la raíz, capacitada para asumir una autorresponsabilidad absoluta sobre la base de conocimientos teóricos absolutos. Pero antes de esta síntesis de la universalidad teorética y de la praxis universalmente interesada hay, como es patente, otra síntesis de teoría y praxis, a saber, la que aplica a la praxis de la vida natural, aprovechándolos, resultados limitados de la teoría, resultados de las ciencias especiales limitadas, de las ciencias que en su proceso de especialización han perdido la universalidad del interés teórico. Aquí se unen, pues, actitud teorética y actitud natural originaria.

Para obtener una comprensión más profunda de la ciencia greco-europea (hablando universalmente: de la filosofía) en su diferencia de principio respecto de las «filosofías» orientales, a las que se valora de igual modo, se impone considerar ahora más próximamente la actitud práctico-universal que creó, antes de la ciencia europea, esas filosofías, dilucidándola y explicándola en su genuina condición de actitud mítico-religiosa. Que en toda humanidad que vive naturalmente —antes de la irrupción y desarrollo de la filosofía griega y, con ella, de una consideración científica del mundo— coinciden motivos mítico-religiosos y una praxis mítico-religiosa, no es sólo un hecho perfectamente conocido, sino también una perceptible necesidad esencial. La actitud mítico-religiosa consiste en que el mundo como totalidad es hecho temático y, en concreto, prácticamente temático; el mundo, esto es, aquí naturalmente el que vale de modo concreto-tradicional, el que es, por tanto, míticamente percibido en la correspondiente humanidad (la nación, por ejemplo). En esta actitud entran de antemano y en principio no sólo hombres y

animales y otros seres infrahumanos e infraanimales, sino también seres sobrehumanos. La mirada que los engloba como un todo es una mirada práctica, sin que esto quiera decir que al hombre, que en la mera vida natural sólo se interesa actualmente por realidades actuales, pueda llegar a resultarle nunca todo de repente, de igual modo y en su conjunto como imbuido de idéntica relevancia práctica. Pero en la medida en que el mundo entero vale como dominado de parte a parte por poderes míticos y el destino del hombre depende en él, mediata o inmediatamente, del modo como éstos ejercen su dominio, viene a verse posiblemente incitada por la propia práctica una consideración mítico-universal del mundo, una consideración que pasa a su vez a estar nutrida por un interés práctico. Se comprende que estén motivados para esta actitud mítico-religiosa sacerdotes de un colegio sacerdotal que administra los intereses mítico-religiosos y su tradición, velando por su unidad. Aquí nace y se extiende el «saber» lingüísticamente fijado de los poderes míticos (pensados de un modo personal en el sentido más amplio). Asume como de suyo la forma de especulación mística que, irrumpiendo como interpretación ingenuamente convincente, conforma y modula el propio mito. Es evidente que a lo largo de todo este proceso la mirada se centra en y apunta constantemente al resto del mundo dominado por los poderes míticos y a lo que éste comporta en cuanto a seres humanos e infrahumanos (seres que, por otra parte, al no tener un ser propio bien delimitado, están abiertos al flujo empapador de los momentos míticos), a los modos y maneras como rigen aquéllos los acontecimientos de este mundo, teniendo ellos mismos que plegarse al poder de un orden superior unitario, a los modos, en fin, como a través de funciones y de funcionarios, crean, operan, decretan destinos. Todo este saber especulativo tiene, sin embargo, como objetivo el de servir a los hombres en sus fines humanos, de modo que puedan conformar su vida mundanal del modo más felicitario posible, protegiéndose de enfermedad, de toda clase de destinos, de necesidad y de muerte. Se comprende que en esta consideración práctico-mítica del mundo y en este tipo de conocimiento del mismo entren en ocasiones también tales o cuales conocimientos del mundo efectivo científicamente aplicables, conocimientos del mundo obtenidos por vía empírica. Pero se trata de conocimientos que en el contexto de sentido que les es propio son y siguen siendo práctico-míticos, y es un error y una falsificación de

sentido hablar ya, porque se ha sido formado en los modos de pensamiento científico creados en Grecia y desarrollados modernamente, de filosofía y ciencia (astronomía, matemáticas) indias y chinas, esto es, interpretar India, Babilonia, China, de modo europeo.

De esta actitud universal, pero práctico-mítica, pasa a desgajarse ahora nítidamente la actitud «teorética», que no es práctica en ninguno de los sentidos hasta ese momento conocidos, la actitud del *ϑαυμάζειν*, a la que los grandes del primer período de culminación de la filosofía griega, Platón y Aristóteles, retrotraen el origen de la filosofía. Se apodera de los hombres la pasión de una consideración y de un conocimiento del mundo que vuelve la espalda a todos los intereses prácticos y que en el círculo cerrado de sus actividades cognitivas y de los tiempos a ellas dedicados no produce otra cosa que teoría pura, ni aspira a otra cosa. En otros términos: el hombre pasa a ser un espectador desinteresado, vigía omniabarcante del mundo, se convierte en filósofo; o más bien, su vida adquiere a partir de ese momento receptividad para motivaciones incitadoras a nuevos objetivos del pensamiento y a métodos nuevos que sólo en esa actitud resultan posibles, cobrando al hilo de ello finalmente realidad la filosofía y pasando él a convertirse en filósofo.

Por supuesto que la irrupción de la actitud teorética tiene, como todo producto histórico, su motivación fáctica en el contexto concreto del acontecer histórico. Importa, pues, en este sentido clarificar como a partir de la naturaleza y el horizonte vital de la humanidad griega en el siglo VII, y al hilo de su tráfico con las naciones más importantes y ya altamente cultivadas de su mundo circundante, pudo tomar cuerpo y convertirse en habitual inicialmente en algunos individuos dicho *ϑαυμάζειν*. No vamos a entrar aquí a fondo en la cuestión; nos resulta más importante comprender el camino de la motivación, el de la dación de sentido y el de la creación de sentido, que lleva del mero cambio de actitud, es decir, del mero *ϑαυμάζειν* a la teoría, un hecho histórico que tiene, empero, que poseer su esencialidad. Importa explicar la mutación de la teoría originaria, de la consideración totalmente «desinteresada» (subsiguiente a la epojé de todo interés práctico) del mundo (conocimiento del mundo por mera visión universal) a la teoría científica en sentido genuino, mediadas ambas por la contraposición entre *δόξα* y *ἐπιστήμη*. El interés teórico que irrumpe como tal *ϑαυμάζειν*

es, manifiestamente, una modificación de la curiosidad, que tiene su sede originaria en la vida natural, en cuanto irrupción en la «vida seria», bien como irradiación y efecto de intereses vitales originariamente formados, bien como mirada que, como juego, se lanza en torno una vez satisfechas las necesidades inmediatamente actuales de la vida o una vez transcurridas las horas de ocupación profesional. La curiosidad (no entendida aquí al modo habitual, es decir, como «vicio») es también una modificación, un interés que, sustrayéndose a los intereses de la vida, los deja caer.

Instalado en semejante actitud el hombre contempla, ante todo, la diversidad de las naciones, de las propias y de las ajenas, cada una con su mundo circundante propio, que para ellas vale, con sus tradiciones, sus dioses, sus demonios y sus potencias míticas, como el mundo real y evidente sin más. En este asombroso contraste toma cuerpo la diferencia entre representación del mundo y mundo real, y se plantea la pregunta nueva por la verdad; no la verdad cotidiana tradicionalmente vinculada, en suma, sino por una verdad igualmente válida para todos cuantos no están cegados por lo tradicional, por una verdad en sí. A la actitud teorética del filósofo corresponde, pues, la decisión constante y previa de dedicar la vida futura, siempre y en el sentido de vida universal, a la tarea de la teoría, a la edificación de conocimiento teórico sobre conocimiento teórico *in infinitum*.

En algunas personalidades singulares, como Tales, etc., se desarrolla así una nueva humanidad; hombres que crean como profesión vida filosófica, filosofía como una figura de la cultura de nuevo cuño. Como bien puede comprenderse, se desarrolla en seguida un tipo de comunidad no menos nuevo. Estas formaciones ideales de la teoría son revividas y reasumidas sin más en la repetición de su recomprensión y de su reproducción. Llevan sin más al trabajo en común, al que la crítica sirve de ayuda a múltiples niveles. Incluso quienes quedan al margen, los no filósofos, se sienten atraídos en su atención por tan singular hacer y oficiar. Intentando comprender *a posteriori* pasan a convertirse ellos mismos en filósofos, o, si sus restantes ocupaciones profesionales les absorben demasiado, en discípulos. Se difunde así la filosofía de dos maneras, como comunidad profesional de los filósofos que se extiende, y como movimiento comunitario de formación que se coextiende con aquélla. Aquí tiene, por otra parte, su origen, la división interna,

llamada a ser luego tan decisiva, entre cultos e incultos. Es manifiesto, con todo, que esta tendencia expansiva no tiene sus límites y fronteras en la nación de origen. A diferencia de todas las otras obras culturales, no puede ser asumida como un movimiento de intereses vinculado al suelo de la tradición nacional. También los extranjeros aprendieron a reflexionar comprensivamente sobre la gigantesca mutación cultural irradiada por la filosofía y participaron de modo general en ella. Pero esto es algo que aún precisa ser caracterizado.

De la filosofía que se despliega y difunde en las formas de la investigación y de la formación cultural y educativa emana una doble influencia espiritual. Nos encontramos, por una parte, con que lo más esencial de la actitud teorética del hombre filosófico es la peculiar universalidad de la actitud crítica, una actitud que parte de la negativa a asumir, sin problematizarlas, opiniones y tradiciones previamente dadas, y, a la vez, plantea, a propósito del universo entero tradicionalmente dado de antemano, la cuestión de lo verdadero en sí, de una idealidad. Pero lo que con esto está en juego no es sólo una nueva actitud cognoscitiva. En virtud de la exigencia de someter la totalidad de la empiria a normas ideales, concretamente a las de la verdad objetiva, tiene lugar muy pronto una amplísima mutación del conjunto de la praxis de la existencia humana, o lo que es igual, de toda la vida cultural; ésta deja de recibir sus normas de la empiria cotidiana ingenua y de la tradición para pasar a hacerlo de la verdad objetiva. La verdad ideal se convierte así en un valor absoluto, que trae consigo una transformación universal de la praxis en el movimiento de la formación y en la constante influencia e irradiación en la educación de los niños. Si reflexionamos un momento sobre la naturaleza de esta transformación, comprenderemos muy bien lo inevitable de la misma: si la idea general de la verdad en sí se convierte en norma universal de todas las verdades relativas que aparecen en la vida humana, de las verdades situacionales reales y presuntas, entonces esto afecta, obviamente, también, a todas las normas tradicionales, a las del derecho, a las de la belleza, a las de la conveniencia, a las de los valores personales dominantes, a las de los valores de los caracteres personales, etc.

Crece y se despliega, pues, una humanidad singular y una vocación vital no menos singular correlativamente al rendimiento de una

nueva cultura. El conocimiento filosófico del mundo no se limita a crear estos resultados de tipo singular, sino que alienta un talante humano que pronto afecta a toda la restante vida práctica, con todas sus exigencias y objetivos, los objetivos de la tradición histórica en la que se ha sido educado y que ahí encuentra su validez. Se forma una comunidad nueva e interior, una comunidad —podríamos decir— de intereses puramente ideales, entre los hombres que sirven a la filosofía y viven para ella, unidos en la entrega a las ideas, que no son sólo útiles para todos, sino que de todos son propias en igual medida. Se forma necesariamente un trabajo comunitario de tipo singular, un trabajo en el que los unos cooperan con los otros y todos trabajan para todos; se practica una crítica recíproca enriquecedora y positiva, de la que nace y es asumida como un bien común la pura e incondicionada validez de la verdad. A esto se une la tendencia necesaria a transmitir y propagar el interés mediante la ulterior comprensión reflexiva de lo que ahí se ha buscado y conseguido; una tendencia, pues, a introducir siempre, como nuevos miembros de la comunidad filosófica, a hombres antes aún no entregados al filosofar. Todo ello primeramente en la nación originaria. La extensión no puede tener lugar exclusivamente como extensión de la investigación científica profesionalizada; se consuma «más bien», desbordando con mucho el círculo profesional, en virtud de la influencia y capacidad de «captación» que ejerce en torno suyo, como un movimiento educacional y cultural.

¿Qué consecuencias se desprenden de la extensión del movimiento cultural y educativo a círculos populares cada vez más amplios y, lógicamente, a los más elevados, a los dominantes, a los menos afectados por las preocupaciones y miserias de la vida? Es evidente que esto no lleva simplemente a una mutación homogénea de la vida normal, de la vida, satisfactoria en términos generales, del estado y de la nación, sino, muy probablemente, a grandes escisiones interiores, en orden a las que la identidad y la totalidad de la cultura nacional experimentan una ruptura. Los conservadores, satisfechos en la tradición, y el círculo de los hombres que filosofan, pasan a combatirse los unos a los otros, siendo esta una lucha llamada a desarrollarse, sin duda, en las esferas políticas del poder. La persecución comienza ya en los inicios de la filosofía. Los hombres que sólo viven para tales ideas son menospreciados. Y, sin embargo, las ideas son más fuertes que todos los poderes empíricos.

Hay, por lo demás, que tomar aquí asimismo en consideración el hecho de que la filosofía, nacida de una actitud crítica universal frente a todo lo tradicionalmente dado de antemano en cualquiera de sus dimensiones, no se ve frenada en su expansión por ninguna barrera nacional. Lo único que aquí cuenta como necesario y tiene, en consecuencia, que darse efectivamente es la capacidad para asumir una actitud crítica universal, una capacidad que tiene, por supuesto, también sus presupuestos en un determinado nivel de elevación y desarrollo de la cultura precientífica. Así puede propagarse la ruptura de la cultura nacional, en la medida, ante todo, en que la ciencia universal que avanza se convierte en un bien común para naciones antes extranjeras las unas para las otras y la unidad de una comunidad científica y de formación cultural avanza a través de la mayoría de las naciones.

Tiene aún que ser traído a colación un punto importante, relativo al comportamiento de la filosofía respecto de las tradiciones. Dos posibilidades deben ser consideradas aquí. O bien lo tradicionalmente válido es enteramente rechazado, o bien su contenido es asumido filosóficamente y recibe una nueva conformación en el espíritu de la idealidad filosófica. Un caso digno de atención es, a este respecto, el de la religión, si bien prefiero no incluir aquí las «religiones politeístas». Dioses en plural, poderes míticos de cualquier tipo, son objetos del mundo circundante cuya realidad es la misma que la del animal o del hombre. En el concepto de Dios lo esencial es el singular. Del lado humano le corresponde el que su validez de ser y su validez de valor sean experimentados como un vínculo interior absoluto. Sobreviene aquí como de suyo la fusión de este carácter absoluto con el de la idealidad filosófica. En el proceso general de idealización que parte de la filosofía Dios es, por así decirlo, logicifizado, es convertido en portador del logos absoluto. Tiendo, además, a percibir lo lógico ya en el hecho de que la religión se reclame teológicamente de la evidencia de la fe, en cuanto forma suya más propia y profunda de fundamentación del verdadero ser. Los dioses nacionales están, en cambio, ahí, lejos de toda problematización, como hechos reales del mundo circundante. Antes del advenimiento de la filosofía no se plantean problemas crítico-cognitivos, no se formulan cuestiones relativas a la evidencia.

Queda ya en lo esencial dibujada, aunque un tanto esquemáticamente, la motivación histórica que permite comprender cómo a

partir de un par de criaturas griegas de originalidad singular pudo ponerse en marcha una mutación de la existencia humana y de su vida cultural global, primero en su propia nación y luego en las naciones vecinas. También resulta ahora, por otra parte, patente que pudiera surgir a partir de aquí una supranacionalidad de tipo enteramente nuevo. Apunto, claro es, a la figura espiritual de Europa. Lo que aquí está en juego no es, naturalmente, una simple coexistencia, por razones de proximidad geográfica, de naciones que se influyen exclusivamente a través del intercambio, de la competencia comercial y de las guerras que entre sí sostienen; es un espíritu nuevo, proveniente de la filosofía y de sus ciencias particulares, un espíritu de crítica libre y de estipulación normativa de tareas infinitas que permea de parte a parte la humanidad, dominándola, y que crea ideales nuevos, infinitos. Ideales para los hombres individuales en sus naciones, ideales para las naciones mismas. Y, finalmente, ideales infinitos para la síntesis en expansión de las naciones, en la que cada una de estas naciones, precisamente por tender a sus propias tareas ideales en el espíritu de la infinitud, ofrece lo mejor de sí misma a las naciones con las que se ha unido. En este ofrecer y recibir emerge y se alza la totalidad supranacional con todas sus sociedades estratificadas, henchida del espíritu de una tarea inagotable, articulada en una infinitud múltiple y, sin embargo, única en esta infinitud suya. En esta sociedad total, idealmente orientada, la filosofía conserva su función rectora y sus especiales tareas infinitas; la función de desarrollar una reflexión teórica libre y universal capaz de englobar también todos los ideales y el ideal de todo: el universo, en fin, de todas las normas. De modo duradero, la filosofía tiene que ejercer su función en la humanidad europea: la función arcóntica de la humanidad entera.

II

Pero ya es hora de dejar la palabra a los malentendidos, sin duda muy incisivos, y a las reservas que, en mi opinión, obtienen su fuerza de sugestión de los prejuicios de moda y de sus fraseologías.

¿No es acaso cuanto aquí se ha expuesto una rehabilitación, poco adecuada a los tiempos que corren, del racionalismo, de la *Aufklärerei*,* de un intelectualismo que se pierde en un teoreticismo extraño al mundo, con sus consecuencias necesariamente funestas, la del superficial y vano apetito de cultura, la del snobismo intelectual? ¿Acaso no representa todo esto un intento de retorno al fatal error según el cual es la ciencia lo que hace sabios a los hombres, y está llamada a crear una humanidad genuina, capaz de superar los destinos y ser, en consecuencia, autosuficiente? ¿Quién podría tomarse hoy todavía en serio tales ideas?

En lo que concierne al estadio de la evolución europea correspondiente al período que media entre el siglo XVII y finales del XIX, esta objeción tiene, sin duda, una legitimidad relativa. Pero no afecta al sentido genuino de mi exposición. Estaría tentado de decir que yo, el presunto reaccionario, soy mucho más radical y mucho más revolucionario que quienes hoy en día se manifiestan verbalmente con tanto radicalismo.

También yo estoy persuadido de que la crisis europea hunde sus raíces en un racionalismo que se ha extraviado. Pero esto no debe ser entendido en el sentido de que en mi opinión la racionalidad como tal sea mala, o de que en el conjunto de la existencia humana sólo deba tener un papel subordinado. La racionalidad: en ese elevado y genuino sentido que es el único al que aquí nos referimos, el sentido que en el período clásico de la filosofía griega se convirtió en un ideal, exigiría, sin duda, todavía muchas autoclarificaciones; pero, en cualquier caso, ella es la llamada a dirigir en forma madura el proceso evolutivo. No dejamos, por otra parte, de reconocer (y el idealismo alemán nos precedió largamente en ello), que la figura evolutiva de la ratio como racionalismo del período de la *Aufklärung* fue un extravío, aunque, con todo, un extravío comprensible.

Razón es un título muy amplio. De acuerdo con la buena vieja definición, el hombre es el animal racional, y en este sentido amplio también el papúa es un hombre y no un animal. Tiene sus fines y actúa reflexivamente, sopesando las posibilidades prácticas. Las obras y los métodos que van tomando cuerpo efectivo, y que resultan siempre comprensibles en su racionalidad, entran en la tradición. Pero así como el hombre, incluyendo al papúa, representa, frente

* Rótulo peyorativo, frecuente en contextos poshegelianos, para designar desarrollos e ideales propios del movimiento ilustrado o *Aufklärung*. (*N. de los t.*)

al animal, un nuevo nivel de animalidad, así la razón filosófica representa un nuevo nivel en la humanidad y en su razón. Ahora bien, el nivel de la existencia humana y de las normas ideales para tareas infinitas, el nivel de la existencia *sub specie aeterni*, sólo resulta posible en la universalidad absoluta, precisamente en la contenida, de entrada, en la idea de la filosofía. La filosofía universal, con todas las ciencias particulares, constituye, ciertamente, una manifestación parcial de la cultura europea. Que esta parte debe, no obstante, ser considerada como el cerebro operativo, por así decirlo, de cuyo normal funcionamiento depende la salud y la autenticidad de la espiritualidad europea, es cosa que viene implícita en el sentido de toda mi exposición. La humanidad elevada al nivel máximo de lo humano o de la razón exige, pues, una filosofía genuina.

¡Aquí radica, sin embargo, el peligro! Decimos «filosofía» y tenemos que distinguir entre filosofía como factum histórico propio de una época determinada y filosofía como idea, como idea de una tarea infinita. La filosofía históricamente efectiva en cada caso es el intento más o menos conseguido de realizar la idea rectora de la infinitud y, con ella, la totalidad incluso de las verdades. Las ideas prácticas, consideradas como polos eternos de los que no es posible desviarse en toda la vida sin remordimiento, sin infidelidad a uno mismo y, en consecuencia, sin infelicidad, no resultan perceptibles en esta visión de modo claro ya y determinado; son anticipados en una generalidad equívoca. La determinación sólo se consigue al hilo de la decisión concreta de proceder a su realización y de un hacer acompañado, cuanto menos, de un éxito relativo. Hay que contar con la constante amenaza de recaer en unilateralidades y en satisfacciones demasiado apresuradas, que se vengan en las contradicciones sobrevinientes. De ahí el contraste entre las grandes aspiraciones de los sistemas filosóficos, que son, por otra parte, incompatibles entre sí. A ello hay que unir la necesidad, y a la vez la peligrosidad, de la especialización.

Una racionalidad unilateral puede convertirse así en un mal. Cabe decir también: que los filósofos no atiendan inicialmente su tarea infinita sino en términos de una unilateralidad absolutamente necesaria y que sólo así puedan dedicarse a ella, es cosa que pertenece a la esencia de la razón. No hay ninguna aberración en ello, ningún error, sino que, como ya quedó dicho, el camino que perciben como recto y necesario sólo les permite aprehender una parte de la tarea, sin que les sea dado reparar en que la total tarea infinita, la del conocimiento teórico de la totalidad de lo que es, tiene aún otros aspectos, otras dimensiones. Si esta insuficiencia se manifiesta en oscuridades y contradicciones, entonces toma cuerpo la ocasión y la motivación para una reflexión universal. El filósofo tiene, en consecuencia, que tender siempre a dominar y hacer suyo el sentido pleno y verdadero de la filosofía, la totalidad de sus horizontes de infinitud. Ninguna línea del conocimiento, ninguna verdad particular, puede ser aislada y absolutizada. Sólo en esta máxima autoconsciencia, que pasa a convertirse ella misma en una de las ramas de la tarea infinita, puede satisfacer la filosofía su función, puede ponerse ella misma en marcha, poniendo en marcha a la vez humanidad genuina. Pero el que ello sea así es cosa que pertenece, a su vez, al ámbito del conocimiento de la filosofía en su máximo nivel de autorreflexión. Sólo en virtud de esta reflexividad constante es una filosofía conocimiento universal.

Decía que el camino de la filosofía va más allá de la ingenuidad, superándola. Este es el lugar para proceder a la crítica del tan famoso irracionalismo, o lo que es igual, es el lugar para desvelar la ingenuidad de ese racionalismo que si bien fue asumido como racionalidad filosófica sin más y pasó a tomarse a sí mismo como el racionalismo real y, en consecuencia, universal, sólo resulta característico del conjunto de la filosofía de la Edad Moderna, desde el Renacimiento. Esta ingenuidad, inevitable como comienzo, impregna todas las ciencias, incluidas «las» accedidas ya en los comienzos, en la Antigüedad, a cierto desarrollo. Hablando en términos más precisos: el título general de esta ingenuidad no es otro que *objetivismo*, un objetivismo que se manifiesta en los diferentes tipos del naturalismo, de la naturalización del espíritu. Las viejas y las nuevas filosofías fueron y siguen siendo ingenuamente objetivistas. Hay que añadir, para ser justos, que el idealismo alemán surgido de Kant se esforzó ya con toda pasión por superar una ingenuidad para la que se era ya muy sensible, sin que le fuera realmente dado alcanzar para la nueva forma de la filosofía y de la humanidad europea el nivel decisivo de la reflexividad superior.

Sólo mediante algunas indicaciones sumarias puedo hacer comprensible lo dicho. El hombre natural (el del período prefilosófico, pongamos por caso) está, en cuanto afecta a sus desvelos y a su quehacer, orientado hacia el mundo. Su campo de vida y de acción

es el mundo circundante, que se extiende espacio-temporalmente en torno suyo y en el que él mismo se autoincluye. Esto es conservado en la actitud teorética, que en principio no puede ser otra que la del espectador desinteresado que contempla el mundo que en virtud suya se desmitifica. La filosofía ve en el mundo el universo de lo que es, y el mundo se convierte en mundo objetivo frente a las representaciones del mundo, representaciones que cambian en el plano de las naciones y en el de las subjetividades individuales; la verdad pasa a convertirse, como tal, en verdad objetiva. Comienza, pues, así la filosofía como cosmología; se orienta, del modo más obvio, en su interés teorético, hacia la naturaleza corporal, puesto que, en efecto, todo lo espacio-temporalmente dado tiene, cuanto menos desde el punto de vista de su base o trasfondo, la forma de existencia de la corporalidad. Hombres y animales no son meramente cuerpos, pero a la mirada que incide sobre el mundo circundante se le aparecen como algo que es corporalmente y, en consecuencia, como realidades ínsitas en la espacio-temporalidad universal. Así pues, todos los procesos anímicos, los del yo que en cada caso corresponda, procesos como experimentar, pensar o querer, tienen cierta objetividad. La vida comunitaria, la de las familias, pueblos y similares, parece así disolverse seguidamente en los individuos particulares, en tanto que objetos psicofísicos; la vinculación espiritual mediante causalidad psicofísica carece de una continuidad puramente espiritual, y por doquier actúa e interviene la naturaleza física.

La marcha histórica de la evolución viene decididamente prefigurada por esta actitud de atenimiento al mundo circundante. Incluso la más fugaz mirada a la corporalidad con la que nos encontramos en el mundo circundante muestra que la naturaleza es un todo omnivinculado homogéneo, es, por así decirlo, un mundo para sí, transido por la espacio-temporalidad homogénea, dividido en cosas singulares iguales entre sí en cuanto *res extensae* y que se determinan causalmente unas a otras. Muy rápidamente se da un primer y máximo paso en el descubrimiento: la superación de la finitud de la naturaleza pensada ya como en-sí objetivo, una finitud a pesar de la abierta falta de final. Es descubierta la infinitud, y primeramente bajo la forma de la idealización de las dimensiones, de las medidas, de los números y figuras, de las rectas, polos y superficies, etc. La naturaleza, el espacio, el tiempo, pasan a ser extendidos *idealiter* al infinito, como pasan a poder ser divididos *idealiter* al infinito. Del arte de la agrimensura surge la geometría; del arte de los números, la aritmética; de la mecánica cotidiana, la mecánica matemática; etc. Sin llegar a formularse expresamente una hipótesis al respecto, la naturaleza y el mundo intuitivos se convierten así en un mundo matemático, en el mundo de las ciencias matemáticas de la naturaleza. La Antigüedad precedió, y con su matemática se consumó a la vez el primer descubrimiento de ideales infinitos y de tareas infinitas. Para todos los tiempos posteriores quedó ahí propuesta y fijada la estrella polar de las ciencias.

¿Qué efectos tuvo —preguntémonos ahora— el éxito embriagador de este descubrimiento de la infinitud física sobre el enseñoreamiento científico de la esfera del espíritu? En la actitud de atenimiento al mundo circundante, en la actitud puramente objetivista, todo lo espiritual parecía como superpuesto a la corporalidad física. De ahí a la extrapolación del modo científico-natural de pensamiento no había más que un paso. Que ya en los comienzos nos encontremos con el materialismo y el determinismo democríteos es cosa que hunde ahí sus raíces. Pero los más grandes espíritus sentían pavor y retrocedían ante esta posibilidad, como retrocedían también ante toda posible psicofísica de nuevo estilo. A partir de Sócrates es convertido en tema el hombre en su humanidad específica, el hombre como persona, el hombre en la vida espiritual de la comunidad. El hombre permanece inserto en el mundo objetivo, pero desde Platón y Aristóteles pasa a convertirse en un gran tema. Resulta aquí, ciertamente, perceptible una curiosa escisión, en la medida en que lo humano pertenece al universo de los hechos objetivos, pero los hombres tienen, en cuanto personas, en cuanto yo, objetivos, fines, normas de la tradición, normas de la verdad; tienen, en fin, normas eternas. Aunque la evolución languideció en la Antigüedad, no por ello se perdió. Demos un salto a la llamada Época Moderna. Con un ardiente entusiasmo es acogida la tarea infinita de un conocimiento matemático de la naturaleza y, en general, de un conocimiento del mundo. Los éxitos extraordinarios del conocimiento de la naturaleza tenían que tener asimismo su traducción o contrapartida en el conocimiento del espíritu. La razón había probado su fuerza en la naturaleza. «Al igual que el sol es el único sol que ilumina y calienta, así la razón es única también» (Descartes). El método científico-natural tenía que desvelar asimis-

mo los secretos del espíritu. El espíritu es real, es objetivo en el mundo, está fundado como tal en la corporalidad. La concepción del mundo asume, pues, de modo inmediato y omnidominante una figura dualista, la figura, concretamente, de un dualismo psicofísico. Una misma causalidad, aunque escindida en dos ámbitos, recorre el mundo; el sentido de la explicación racional es por doquier el mismo, pero sólo en cuanto que toda explicación en el orden del espíritu, si ha de ser única y, en consecuencia, universalmente filosófica, debe desembocar en lo físico. Una investigación explicativa, pura y cerrada en sí misma, autocontenida, del espíritu, una psicología o doctrina del espíritu de orden puramente interior y en lo interior centrada, y capaz de pasar del yo, de lo psíquico autovivido, al psiquismo ajeno, es un imposible; tiene que ser recorrido el camino de la exterioridad, el de la física y la química. Todos los dilectos discursos sobre el espíritu de la comunidad, sobre la voluntad popular, sobre los objetivos ideales y políticos de las naciones y similares, son romanticismo y mitología; encuentran su raíz en la extrapolación analógica de conceptos que no tienen un sentido genuino sino en la esfera personal individual. El ser espiritual es fragmentario. A la pregunta por la fuente de tanta carencia sólo cabe responder así: este objetivismo o esta concepción psicofísica del mundo es, a pesar de su aparente carácter evidente, una unilateralidad ingenua que no ha sido, en cuanto tal, comprendida. La realidad del espíritu como supuesto anexo real allegado a los cuerpos, su presunto ser espacio-temporal dentro de la naturaleza, es un contrasentido.

Importa mostrar aquí, empero, de cara a nuestro problema de la crisis, cómo y por qué la «época moderna», tan orgullosa durante siglos de sus éxitos teóricos y prácticos, ha podido caer finalmente en una insatisfacción creciente, en una percepción, incluso, de su propia situación como estado de necesidad y malestar. En todas las ciencias retornan el malestar y el sentido de carencia, en última instancia como malestar y carencia del método. Pero el malestar europeo afecta, aún sin ser comprendido, a muchos.

Se trata de problemas íntegramente provenientes de la ingenuidad con la que la ciencia objetivista asume como universo de todo lo que es lo que ella misma denomina mundo objetivo, sin reparar en que la subjetividad de la que la propia ciencia es rendimiento en ninguna ciencia objetiva puede hacer valer sus derechos. Que todo

lo meramente subjetivo tenga que ser excluido, es cosa que el formado de modo científico-natural encontrará de lo más natural, al igual que la capacidad de determinación objetiva del método científico-natural que se manifiesta en los modos subjetivos de representación. De este modo busca para lo psíquico también lo objetivamente verdadero. De un mismo golpe es admitido que lo subjetivo excluido por el físico tiene que ser investigado precisamente en cuanto psíquico por la psicología, entendida, obviamente, como psicología psicofísica. Pero el investigador de la naturaleza no se da cuenta de que el fundamento permanente de su trabajo intelectual, un trabajo a pesar de todo subjetivo, es el mundo circundante de vida, un mundo en todo momento presupuesto como suelo, como el único campo de trabajo en el que todas sus cuestiones y todos sus métodos de pensamiento tienen sentido. Ahora bien, ¿dónde es, empero, sometido a crítica y clarificación este imponente dispositivo metódico que del mundo circundante intuitivo lleva a las idealizaciones de la matemática y a su interpretación como ser objetivo? Las transformaciones revolucionarias de Einstein afectan a las fórmulas en las que es tratada la *physis* idealizada e ingenuamente objetivada. Pero de cómo en general las fórmulas, de cómo los objetos matemáticos reciben en general sentido sobre el trasfondo de la vida y del mundo circundante intuitivo, de eso no llegamos en absoluto a enterarnos, razón por la que puede decirse que Einstein no reforma el tiempo y el espacio en los que nuestra vida viviente discurre.

La ciencia matemática de la naturaleza es una técnica maravillosa para hacer inducciones de una capacidad de rendimiento, de una probabilidad, de una exactitud y de una calculabilidad de las que en otro tiempo no podía tenerse siquiera sospecha. Como rendimiento, es un triunfo del espíritu humano. Sólo que en lo que concierne a la racionalidad de sus métodos y teorías, este rendimiento es enteramente relativo. Presupone ya un enfoque fundamental, una posición básica de partida de todo punto privada, a su vez, de una racionalidad real. En la medida en que el mundo circundante intuitivo, meramente subjetivo, fue olvidado en la temática científica, fue olvidado el propio sujeto operante, y el científico no llegó a convertirse nunca en tema. (Desde este punto de vista la racionalidad de las ciencias exactas se alinea con la de las pirámides de Egipto.)

Por supuesto que desde Kant tenemos una teoría propia del

conocimiento, y, por otra parte, ahí está la psicología, que con sus pretensiones de exactitud científico-natural quiere ser la ciencia fundamental general del espíritu. Pero nuestra esperanza de una racionalidad real, esto es, de una penetración cognitiva real, se ve aquí decepcionada por doquier. Los psicólogos no se dan cuenta en absoluto de que tampoco ellos mismos, en cuanto científicos en rendimiento, ni su mundo circundante, entran en su propio tema. No se dan cuenta de que se tienen necesariamente a sí mismos como presupuesto en cuanto hombres hechos a una comunidad en la que están insertos y propios, a la vez, de una época histórica; que se tienen a sí mismos como presupuesto incluso por su voluntad de acceder a la verdad en sí como válida en general para todos. A causa de su objetivismo, la psicología no puede siquiera tematizarse el alma, esto es, el yo que hace y padece, en su sentido más esencialmente propio. Puede bien objetivar, distribuyéndolas en la vida corporal, la vivencia valorativa, la vivencia de la voluntad, y puede tratarlas inductivamente. Pero ¿puede hacer esto mismo a propósito de los fines, de los valores, de las normas? ¿Puede acaso tematizarse la razón, como «disposición», pongamos por caso? Se pierde totalmente de vista que el objetivismo presupone, en cuanto rendimiento genuino del investigador que se rige de acuerdo con normas verdaderas, precisamente estas normas; que no puede pretender, por tanto, ser derivado de hechos, porque los hechos vienen ya mentados aquí como verdaderos, no como figuraciones ilusorias. No pueden, en cualquier caso, ignorarse las dificultades que a este propósito se presentan; se enciende así la disputa del psicologismo. Pero con el rechazo de una fundamentación psicológica de las normas, sobre todo de las normas para la verdad en sí, nada se avanza. La necesidad de reforma de toda la psicología moderna se hace perceptible de modo cada vez más generalizado, pero aún no se comprende que ha fracasado por su objetivismo, que ni siquiera accede a la esencia propia del espíritu, que su aislamiento del alma pensada en términos objetivos y su reinterpretación psicofísica del ser-en-comunidad es un absurdo. Ciertamente que no ha trabajado en vano, y que ha procurado muchas reglas empíricas valiosas también desde un punto de vista práctico. Pero es una psicología real y efectiva en tan escasa medida como pueda ser una ciencia moral la estadística moral, con sus no menos valiosos conocimientos.

Por doquier hace sentir, empero, su presencia en nuestro tiempo la abrasadora necesidad de una comprensión del espíritu, y la falta de claridad de la relación metódica y objetiva entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu se ha convertido en algo ya casi insoportable. Dilthey, uno de los científicos del espíritu de mayor relevancia, ha dedicado toda su energía vital a poner en marcha una posible clarificación de la relación entre naturaleza y espíritu, una clarificación del rendimiento de la psicología psicofísica, que tenía, en su opinión, que ser completada mediante una nueva psicología, descriptiva y analítica. Los esfuerzos de Windelband y Rickert no han llevado, por desgracia, a los conocimientos deseados. También de ellos puede, como de todos, decirse que no han logrado alejarse del objetivismo; y no otro es el caso de los psicólogos reformistas que creen que toda la culpa debe cargarse en la cuenta del prejuicio, largamente dominante, del atomismo, y que con la psicología de la totalidad [*Ganzheitspsychologie*] entramos en una nueva época. Y en tanto no sea desenmascarado en su ingenuidad el objetivismo surgido de una actitud de orientación natural al mundo circundante y no prevalezca el reconocimiento de que la concepción dualista del mundo, a tenor de la que naturaleza y espíritu deben valer como realidades de un mismo sentido, si bien causalmente edificadas la una sobre la otra, es un absurdo, nada podrá ir mejor ni podrá avanzarse un solo paso. Pienso, con la mayor seriedad, que nunca ha existido, ni existirá jamás, una ciencia objetiva del espíritu, una doctrina objetiva del alma, objetiva en el sentido de atribuir a las almas, a las comunidades personales, existencia en las formas de la espacio-temporalidad.

El espíritu e incluso sólo el espíritu es siendo él mismo en sí mismo y para sí mismo, es autónomo, y en esta autonomía, y sólo en ella, puede ser tratado de manera verdaderamente racional, de manera verdadera y radicalmente científica. En lo que hace, sin embargo, a la naturaleza en su verdad científico-natural, ésta sólo aparentemente es autónoma y sólo aparentemente puede ser elevada por sí a conocimiento racional en las ciencias de la naturaleza. Porque la verdadera naturaleza en el sentido de éstas, en el sentido de las ciencias de la naturaleza, es producto del espíritu que investiga la naturaleza y, en consecuencia, presupone la ciencia del espíritu. El espíritu está capacitado, por su propia esencia, para ejercer el autoconocimiento, y en cuanto espíritu científico, el autoconocimiento científico, y así siempre de nuevo. Únicamente en el puro

conocimiento científico-espiritual se verá libre el científico de la objeción de autoenmascaramiento de su rendimiento. Es errado, por ello, por parte de las ciencias del espíritu, competir con las ciencias de la naturaleza por la igualdad de derechos entre ambas. En la medida en que acuerdan a estas últimas su objetividad como autonomía, caen ellas mismas en el objetivismo. Pero tal como están elaboradas ahora, con sus diferentes disciplinas, se ven privadas de la racionalidad última, real, hecha posible por la visión espiritual del mundo. Y es precisamente esta carencia de una genuina racionalidad por todos los lados lo que se ha convertido en la fuente de esa falta de claridad, ya insoportable, del hombre sobre su propia existencia y sus tareas infinitas. Una tarea une a los hombres de modo inextricable: *sólo cuando el espíritu retorne a sí mismo desde su orientación ingenua hacia lo exterior y permanezca en sí mismo y puramente en sí mismo, podrá dar razón de sí mismo.*

Pero ¿cómo ha podido llegarse al comienzo de una autorreflexión de este tipo? En tanto dominó el campo el sensualismo o, mejor dicho, el psicologismo de los datos, la psicología de la *tabula rasa,* no fue posible comienzo alguno. Sólo cuando Brentano planteó la exigencia de una psicología de las vivencias intencionales pudo contarse con un impulso incitador suficiente como para ayudar a seguir avanzando, aunque el propio Brentano no llegó a superar, por su parte, el objetivismo ni el naturalismo psicológico. La elaboración de un método real y efectivo para captar la esencia fundamental del espíritu en sus intencionalidades y edificar, a partir de ahí, una analítica del espíritu apta para ser proseguida de modo coherente hasta el infinito, llevó a la fenomenología transcendental. Dicha fenomenología supera el objetivismo naturalista y, en general, todo objetivismo, del único modo posible, a saber, haciendo que el que filosofa parta de su yo y, en concreto, de su yo en cuanto puro productor de todas sus valideces, de las que se convierte en espectador puramente teórico. En esta actitud, y desde ella, resulta posible elaborar una ciencia del espíritu absolutamente autónoma, en la forma de una autocomprensión consecuente y de una comprensión del mundo en tanto que rendimiento del espíritu. El yo deja de ser una cosa aislada entre otras cosas del mismo tipo en un mundo previamente dado, y, en general, la exterioridad y contigüidad de las personas egológicas pierde toda su relevancia para dejar paso a un interior ser-unos-en-otros y unos-para-otros.

Pero no es posible hablar aquí de ello; ninguna conferencia podría agotar el tema. Espero, con todo, haber mostrado que no es el viejo racionalismo —que no era, en definitiva, sino un naturalismo absurdo, incapaz de aprehender los problemas del espíritu que más candentemente nos afectan— lo que es aquí renovado. La ratio que está ahora en cuestión no es otra cosa que la autocomprensión verdaderamente universal y verdaderamente radical del espíritu en la forma de una ciencia universal responsable, al hilo de la que venga a promoverse un nuevo modo de cientificidad en el que todas las cuestiones imaginables, cuestiones del ser y cuestiones de la norma, así como las de la llamada existencia, encuentren su lugar. Estoy convencido de que la fenomenología intencional ha hecho por vez primera del espíritu en tanto que espíritu un campo de experiencia y de ciencia sistemáticas, revolucionando así de modo total la tarea del conocimiento. La universalidad del espíritu absoluto engloba todo lo que es en una historicidad absoluta, que se incorpora la naturaleza como figura del espíritu. Sólo la fenomenología intencional y, precisamente, transcendental, ha traído, por su punto de partida y sus métodos, la luz. Sólo a partir de ella puede comprenderse, y por las más profundas razones, lo que es el objetivismo naturalista, y puede, sobre todo, comprenderse que tuviera absolutamente que fallar, a consecuencia de su naturalismo, la psicología en su rendimiento específico, en el problema radical y genuino de la vida espiritual.

III

Aunemos condensadamente las ideas fundamentales de nuestros desarrollos: la «crisis de la existencia europea», de la que hoy tanto se habla y de la que dan testimonio tantos síntomas de descomposición de la vida, no es un oscuro destino, no es una fatalidad impenetrable, sino que resulta inteligible y aprehensible desde el trasfondo de la *teleología de la historia europea* que la filosofía está llamada a descubrir. Supuesto previo de esta comprensión es, sin embargo, que el fenómeno «Europa» sea comprendido antes en su núcleo esencial central. Para poder comprender la confusión de la «crisis»

actual, tendría que ser reelaborado el concepto de Europa en tanto que *teleología histórica de fines racionales infinitos*, tendría que mostrarse como el «mundo» europeo fue alumbrado a partir de ideas racionales, esto es, desde el espíritu de la filosofía. Pero la raíz del fracaso de una cultura racional no radica —como ya quedó dicho— en la esencia del racionalismo como tal, sino sólo en su *cosificación alienada*, en su degradante revestimiento con los ropajes del «naturalismo» y del «objetivismo».

La crisis de la existencia europea sólo tiene dos salidas: la decadencia de Europa en la alienación respecto de su propio sentido racional de la vida, la caída en el odio espiritual y en la barbarie, o el renacimiento de Europa desde el espíritu de la filosofía mediante un heroísmo de la razón que supere definitivamente el naturalismo. El mayor peligro de Europa es el cansancio. Luchemos contra este peligro de los peligros como «buenos europeos» con esa valentía que ni siquiera se arredra ante una lucha infinita; resurgirá entonces de la brasa destructora de la incredulidad, del fuego lento de la desesperación sobre la misión de Occidente respecto de la humanidad, de las cenizas del gran cansancio, el Fénix de una nueva vida interior y de una espiritualización nueva, garantía primera de un futuro grande y remoto para la humanidad: porque sólo el espíritu es inmortal.

ÍNDICE

Nota editorial VII

LA CRISIS DE LAS CIENCIAS EUROPEAS Y LA FENOMENOLOGÍA TRANSCENDENTAL

I. *La crisis de las ciencias como expresión de la crisis vital radical de la humanidad europea* 3

§ 1. ¿Puede efectivamente hablarse de una crisis de las ciencias dado lo continuo de sus éxitos? . . . 3

§ 2. La reducción positivista de la idea de ciencia a mera ciencia de hechos. La «crisis» de la ciencia como pérdida de su importancia y significación para la vida 5

§ 3. La fundamentación de la autonomía de la humanidad europea con la nueva concepción de la idea de la filosofía en el Renacimiento 7

§ 4. El fracaso de la nueva ciencia, inicialmente acompañada de éxito, y el motivo no aclarado de este fracaso 10

§ 5. El ideal de la filosofía universal y el proceso de su descomposición interna 11

§ 6. La historia de la filosofía moderna como lucha por el sentido del hombre 15

§ 7. El propósito de estas investigaciones 17

II. *Esclarecimiento del origen de la contraposición moderna entre objetivismo fisicalista y subjetivismo transcendental* 20

§ 8. El origen de la nueva idea de la universalidad de la ciencia en la transformación de la matemática . 20
§ 9. La matematización galileana de la naturaleza . . 22
a) Geometría «pura» 23
b) La idea fundamental de la física galileana: la naturaleza como universo matemático . . 28
c) El problema de la matematizabilidad de las «plétoras» 34
d) Motivación de la concepción galileana de la naturaleza 38
e) El carácter de confirmación de la hipótesis científico-natural fundamental 42
f) El problema del sentido de las «fórmulas» científico-naturales 44
g) El vaciamiento de sentido de la ciencia natural matemática en la «tecnificación» 47
h) El mundo de vida como olvidado fundamento de sentido de la ciencia natural 50
i) Malentendidos funestos derivados de la falta de claridad sobre el sentido de la matematización 55
j) Significado fundamental del problema del origen de la ciencia natural matemática . . . 58
k) Característica metódica de nuestra dilucidación 60
§ 10. El origen del dualismo en el modelo dominante de la ciencia natural. La racionalidad del mundo *more geometrico* 62
§ 11. El dualismo como raíz de la inaprehensibilidad de los problemas de la razón, como presupuesto de la especialización de las ciencias, como fundamento de la psicología naturalista 64
§ 12. Caracterización global del racionalismo fisicalista moderno 68
§ 13. Las primeras dificultades del naturalismo fisicalista en la psicología: el carácter inaprehensible de la subjetividad actuante 70
§ 14. Caracterización provisional y meramente indicativa del objetivismo y del transcendentalismo. El combate entre estas dos ideas como sentido de la historia espiritual moderna 72

§ 15. Reflexiones sobre el método de nuestra consideración de la historia 73
§ 16. Descartes como protofundador tanto de la idea moderna del racionalismo objetivista como del motivo transcendental llamado a hacerlo estallar . . . 77
§ 17. La retracción de Descartes al *Ego cogito*. Interpretación del sentido de la epojé cartesiana . . . 78
§ 18. La errada autointerpretación de Descartes: el falseamiento psicologista del ego puro logrado mediante la epojé 82
§ 19. El interés primordial de Descartes por el objetivismo como fundamento de su errada autointerpretación 85
§ 20. La «intencionalidad» en Descartes 86
§ 21. Descartes como punto de partida de las dos líneas evolutivas: la del racionalismo y la del empirismo . 87
§ 22. La psicología epistemológico-naturalista de Locke. 88
§ 23. Berkeley. — La psicología de David Hume como teoría ficcionalista del conocimiento: la «bancarrota» de la filosofía y de la ciencia 91
§ 24. El motivo filosófico auténtico, oculto en el sinsentido del escepticismo humeano, de la quiebra del objetivismo 93
§ 25. El motivo «transcendental» en el racionalismo: la concepción kantiana de una filosofía transcendental 95
§ 26. Dilucidación preliminar de nuestro concepto de lo «transcendental» 102
§ 27. La filosofía de Kant y de sus sucesores en la perspectiva de nuestro concepto rector de lo «transcendental». La tarea de una toma crítica de posición . 103

III. *Esclarecimiento del problema transcendental y la función de la psicología referida a ello* 107
A. El camino hacia la filosofía transcendental fenomenológica en la interpelación retrospectiva a partir del mundo de vida dado con anterioridad 107

§ 28. La «presuposición» tácita de Kant: el mundo de vida circundante autoevidentemente válido . . . 107
§ 29. Cabe alumbrar el mundo de vida con un reino de fenómenos subjetivos que permanecen anónimos . 116
§ 30. La carencia de un método intuitivo-mostrativo como razón de las construcciones míticas de Kant. 119
§ 31. Kant y la insuficiencia de la psicología de su época. La opacidad de la diferencia entre subjetividad transcendental y alma 122
§ 32. La posibilidad de una verdad oculta en la filosofía transcendental kantiana: el problema de una «nueva dimensión». El antagonismo entre «vida de superficie» y «vida de profundidad» 124
§ 33. El problema del «mundo de vida» en tanto que problema parcial en el marco del problema general de la ciencia objetiva 127
§ 34. Exposición del problema de una ciencia del mundo de vida 130
a) Diferencia entre ciencia objetiva y ciencia en general 130
b) La utilización de las experiencias subjetivo-relativas *para* las ciencias objetivas y la ciencia *de* tales experiencias 131
c) ¿Es lo subjetivo-relativo objeto de la psicología? 133
d) El mundo de vida en tanto que universo de intuitibilidad fundamental — el mundo «objetivo-verdadero» en tanto que substrucción «lógica» fundamentalmente inintuible . . . 133
e) Las ciencias objetivas como figuras subjetivas — como las figuras de una praxis peculiar, la lógico-teórica, ella misma perteneciente a la plena concreción del mundo de vida . . 136
f) El problema del mundo de vida como problema filosófico-universal en lugar de como problema parcial 138
§ 35. Analítica de la epojé transcendental. Lo primero: la epojé de la ciencia objetiva 142

§ 36. ¿Cómo puede el mundo de vida, tras la epojé respecto de las ciencias objetivas, convertirse en tema de una ciencia? La fundamental escisión entre el apriori lógico-objetivo y el apriori del mundo de vida 145
§ 37. Las estructuras máximamente generales-formales del mundo de vida: cosa y mundo, por una parte, consciencia de la cosa, por otra 149
§ 38. Las dos posibles formas fundamentales de tematizar el mundo de vida: la actitud lineal ingenuo-natural y la idea de una actitud consecuentemente reflexiva a propósito del cómo de las formas subjetivas de dación del mundo de vida y de los objetos mundano-vitales 151
§ 39. La peculiaridad de la epojé transcendental en tanto que modificación total de la actitud vital natural . 156
§ 40. Las dificultades del auténtico sentido de realización de la epojé total. La tentación de malentenderla como una abstención, a realizar paso a paso, respecto de todas las valideces particulares . . . 156
§ 41. La auténtica epojé transcendental posibilita la «reducción transcendental» — el descubrimiento e investigación de la correlación transcendental entre mundo y consciencia del mundo 159
§ 42. La tarea del trazado concreto de caminos para una ejecución real de la reducción transcendental . . 160
§ 43. Característica de un nuevo camino hacia la reducción en contraste frente al «camino cartesiano» . 162
§ 44. El mundo de vida como tema de un interés teórico que es determinado mediante una epojé universal respecto de la realidad de las cosas mundano-vitales 163
§ 45. Comienzos de una exposición concreta de las daciones de la intuición sensible puramente como tal . 165
§ 46. El apriori universal de correlación 167
§ 47. Indicación de ulteriores direcciones de la investigación: los fundamentales fenómenos subjetivos de la cinestesis, del cambio de validez, de la consciencia

de horizonte y de la mancomunización de la experiencia 169
§ 48. Todo lo ente de cualquier sentido y de cualquier región como índice de un sistema subjetivo de correlación 173
§ 49. Concepto provisional de la constitución transcendental como «formación originaria de sentido». La ejemplar estrechez de los análisis llevados a cabo; indicación de ulteriores horizontes de explicación . 176
§ 50. Primer orden de todos los problemas de trabajo bajo los títulos: ego-cogito-cogitatum 179
§ 51. La tarea de una «ontología del mundo de vida» . 182
§ 52. El surgimiento de paradójicas incomprensibilidades. La necesidad de nuevas reflexiones radicales . 184
§ 53. La paradoja de la subjetividad humana: el ser-sujeto para el mundo y, al mismo tiempo, el ser-objeto en el mundo 188
§ 54. La solución de la paradoja 192
a) Nosotros en tanto que hombres y nosotros en tanto que sujetos que actúan y realizan en última instancia 192
b) El Yo como proto-Yo constituye mi horizonte de los otros transcendentales en tanto que los co-sujetos de la intersubjetividad transcendental que constituye el mundo 194
§ 55. La corrección fundamental de nuestro primer enfoque de la epojé por medio de la reducción de la misma al ego absolutamente único actuante en última instancia 197

B. El camino hacia la filosofía transcendental fenomenológica a partir de la psicología 200
§ 56. Característica del desarrollo filosófico después de Kant bajo el punto de vista de la lucha entre el objetivismo fisicalista y el «motivo transcendental» que se anuncia una y otra vez 200
§ 57. La funesta escisión entre filosofía transcendental y psicología 207

§ 58. Hermanamiento y diferencia entre psicología y filosofía transcendental. La psicología como el campo de las decisiones 214
§ 59. Análisis de la reorientación desde la actitud psicológica a la transcendental. La psicología «antes» de la reducción fenomenológica. (El problema del «afluir») 218
§ 60. El motivo del fracaso de la psicología: las presuposiciones dualistas y fisicalistas 221
§ 61. La psicología en el marco de la tensión entre la idea de ciencia (filosófico-objetivista) y el proceder empírico: la incompatibilidad de las dos direcciones de la investigación psicológica (la psicofísica y la «psicología a partir de la experiencia interna») . 223
§ 62. Elucidación previa del contrasentido de la fundamental equiparación de almas y cuerpos como realidades: indicación de la fundamental diferencia de temporalidad, causalidad, individuación a propósito de la cosa natural y del alma 225
§ 63. Cuestionabilidad de los conceptos «experiencia externa» e «interna». ¿Por qué la experiencia de la cosa corporal mundano-vital, en tanto que algo «meramente subjetivo», no ha sido hasta ahora tema de la psicología? 229
§ 64. El dualismo cartesiano como motivo de la paralelización. Del esquema 'ciencia descriptiva y ciencia explicativa' sólo queda justificado lo formal-más general 231
§ 65. La puesta a prueba de la legitimidad de un dualismo empíricamente fundamentado, prueba por medio de la participación viva en el proceder fáctico del psicólogo y del fisiólogo 234
§ 66. El mundo de la experiencia general; su típica regional y las abstracciones universales posibles en él: la «naturaleza» como correlato de una abstracción universal, el problema de la «abstracción complementaria» 236
§ 67. El dualismo de las abstracciones que fundamentan la experiencia. El continuo efecto histórico del en-

foque empirista (de Hobbes a Wundt). Crítica del empirismo de datos 240
§ 68. La tarea de una exposición pura de la consciencia como tal: la problemática universal de la intencionalidad (el intento de Brentano de reforma de la psicología) 243
§ 69. El método fundamental psicológico de la «reducción fenomenológico-psicológica». (Primera característica: 1. El ser-referido intencional y la epojé; 2. Niveles de la psicología descriptiva; 3. Establecimiento del «espectador desinteresado») . . 245
§ 70. Las dificultades de la «abstracción psicológica». (La paradoja del «objeto intencional», el protofenómeno intencional del «sentido») 251
§ 71. El peligro de malinterpretar la «universalidad» de la epojé fenomenológico-psicológica. La decisiva significatividad de la comprensión correcta . . 255
§ 72. La relación de la psicología transcendental respecto de la fenomenología transcendental como el auténtico acceso al autoconocimiento puro. Exclusión definitiva del ideal objetivista a propósito de la ciencia del alma 268
<§ 73. Epílogo:> La filosofía como autorreflexión de la humanidad, como autorrealización de la razón . 277

TEXTOS COMPLEMENTARIOS: TRATADOS

Ciencia de la realidad e idealización. La matematización de la naturaleza 287
Actitud científico-natural y científico-espiritual. Naturalismo, dualismo y psicología psicofísica 302
La crisis de la humanidad europea y la filosofía . . . 323